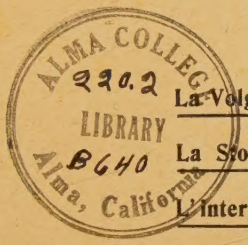
Gen Intro. 220.

G. BONACCORSI M. S. C.

Dottore in Teologia

Questioni Bibliche



La Volgata al Concilio di Trento.

La Storicità dell' Esateuco.

L' interpretazione della Scrittura, secondo la dottrina cattolica.

BOLOGNA

TIPOGRAFIA PONTIFICIA MAREGGIANI

Via Marsala Num. 4

1904

6037

Proprietà letteraria

A SUA EMINENZA

IL CARD. FRANCESCO DI PAOLA CASSETTA

DELLA PAROLA DIVINAMENTE ISPIRATA

AMOROSO OPERATORE

DEI NUOVI STUDI BIBLICI

CULTORE NASCOSTO INTELLIGENTE

AL LETTORE

Il primo studio sulla *Volgata al Concilio di Trento,* e quello sulla *Storicità dell'Esateuco* han già veduto la luce, l'uno nella *Scuola cattolica* di Milano (agosto e settembre 1902), l'altro negli *Studi religiosi* di Firenze (luglio-agosto 1902).

Li riproduco qui senza mutamenti sostanziali, ma ritoccati alquanto nella forma, e completati qua e là, quando mi parve ce ne fosse bisogno.

L'articolo sulla *Veracità storica dell'Esateuco,* approvato calorosamente dagli uni, fu oggetto di critiche aspre e violenti per parte di altri. Le più volte però, queste critiche si mantennero vagamente sulle generali, e apparvero più come l'espressione di un sentimento inconscio, che di una persuasione ragionata: si attaccò vivamente la tesi — spesso anche mal compresa — ma senza badar punto al valore della dimostrazione; e si preferì dar dell'eretico all'autore invece di mostrargli che aveva ragionato male. Di queste

pseudo-critiche io non ho creduto dovermi occupare nella nuova ristampa. Ad altre, più specifiche, le quali o presentano una certa apparenza di solidità, o per il nome autorevole dei proponenti possono impressionare il lettore, ho cercato di rispondere brevemente nelle note.

Il terzo studio — ch' è il più ampio — sulla *Interpretazione della Scrittura secondo la dottrina cattolica,* è interamente nuovo e si collega in parte col precedente.

Tutte e tre le questioni hanno stretta relazione col domma, e tutte e tre, come ognun vede, sono di importanza fondamentale nello studio della Bibbia. Quest' importanza poi è accresciuta ancora, in certo modo, dalla loro attualità.

Mi auguro, pertanto, che il mio lavoro non riesca del tutto inutile ai giovani studiosi di cose bibliche, ai quali principalmente mi rivolgo. I dotti non han bisogno dell' opera mia.

L' Autore

I.

La Volgata al Concilio di Trento.

La Volgata al Concilio di Trento

Due sono i decreti del Concilio tridentino, che concernono in qualche modo la Volgata: il primo si riferisce alla *canonicità* de' libri integri in essa contenuti, l'altro proclama solennemente l'*autenticità* di tale versione. — Circa l'uno e l'altro non mancarono, tra gli stessi teologi cattolici, controversie e diversità d'opinioni, delle quali l'eco non è ancora spenta del tutto. Non crediamo privo d'utilità e d'interesse l'occuparci d'entrambi i decreti un po' di proposito (1).

---

(1) **Fonti:** — Varie lettere dei legati, del Card. Farnese ecc. presso VERCELLONE, *Dissertazioni accademiche*, Roma, 1864, p. 79-97; — THEINER, *Acta Concilii Tridentini*, vol. I, Zagabriae, 1874; — DRUFFEL-BRANDI, *Monumenta tridentina*, München, 1884-1889; — MERKLE, *Concilium Tridentinum*, nova collectio, edidit Societas Goerresiana, tom. I, Diariorum pars I, Friburgi Brisgoviae, 1901.

Letteratura: VERCELLONE, *Sulla autenticità delle singole parti della Bibbia Volgata*, Roma, 1867; — FRANZELIN, *De Traditione et S. Scriptura*, III edizione; — KAULEN, *Geschichte der Vulgata*, 1868; — CORNELY, *Introductio in utr. Test. libros*, vol. I, 1885; — LOISY, *Histoire du Canon du N. T.*, 1890-1891; —

I. - **Il primo decreto.**

Il primo decreto è così concepito: — *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, A. S.* (1).

Che un tal decreto sia *dommatico* è cosa evidente e da nessuno revocata in dubbio. Non così unanime è, in ogni punto, l'interpretazione del medesimo.

Una prima questione riguarda le condizioni di canonicità stabilite dal Concilio nel presente decreto. — Il P. Cornely nella sua eccellente *Introductio in utriusque Testamenti libros*, stima che queste condizioni siano due, ben distinte tra loro, cioè: 1. la lettura usuale nella Chiesa cattolica, — « *prouti in ecclesia catholica legi consueverunt* » — 2. la presenza nella Volgata — « *et in veteri vulgata latina editione habentur* ». — Di modo chè la semplice presenza nella Volgata non sarebbe — a giudizio del Cornely — un criterio sufficiente di canonicità per un dato libro o parte di esso; ma si dovrebbe *inoltre* dimostrare che questo

---

Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 1891, théor. XXXII-XXXIII; — *Idem*, vari articoli nella *Revue des sciences catholiques*, Amiens, 1889-1890; — Durand, *Encore un mot sur l'autorité de la Vulgate* in *Études religieuses*, aprile 1898, pag. 216-229; — Méchineau, *L'écclésiastique hébreu et la question de l'authenticité de la Vulgate*, ibid., 20 aprile 1899, p. 192 sq.; — J. Corluy, *L'Authenticité de la Vulgate latine* (Bulletin scripturaire) in *Science catholique*, 15 avril 1894, p. 438-445; — Cfr. *Études*, ottobre 1892, p. 262-284, e l'articolo del P. Nisius sull'Enciclica *Providentissimus Deus* in *Ztschr. f. kath Theol.*, 1889, p. 654-665.

(1) Sessio IV, *Decr. de Canon. Script.*

libro o questa parte di libro veramente *legi consuevit in ecclesia* **catholica** (non *latina* soltanto) (1).

Non mancano però teologi che la pensino diversamente, e, secondo noi, a buon diritto.

Ripugna infatti, già a *priori*, immaginare che il Concilio di Trento supponesse una reale diversità tra l'uso della Chiesa cattolica e la Volgata: che cioè un libro o parte di libro consueti a leggersi, non in questa o quella chiesa particolare, ma nella Chiesa *cattolica*, potessero mancare nella Volgata, o, peggio ancora, che un libro o parte di libro potesse trovarsi nella Volgata — « *quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est* » — e del quale o della quale si potesse dire che *non consuevit legi in Ecclesia catholica*.

Il criterio di canonicità stabilito dal Concilio tridentino, per noi è *uno* solo: cioè appunto l'uso pratico della Chiesa cattolica. Quel che si aggiunge a proposito della Volgata, non è una nuova condizione, ma, per così dire, una spiegazione della precedente, in quanto che la Volgata, secondo il Concilio, è la *forma concreta* di quell'uso costante della Chiesa.

Ciò risulta chiaramente dalla risposta data dal Card. Cervini al Vescovo di Castellammare, nella congregazione particolare (2) del 6 aprile (1546), due

---

(1) « (Respondemus) *immerito supponi unam a Concilio statui notam, qua canonicae Bibliorum partes dignoscantur; duas enim indicari arbitramur, quas particula* et *coniunctas et eodem in ordine positas is solus identicas dicet, qui tautologia Tridentinos Patres in ferenda lege usos esse sibi persuaserit* (sic!). *Usus autem Ecclesiae catholicae constans tempore et spatio latius patet, quam lectio Vulgatae* » *Op. cit.*, p. 452-453. — Della stessa opinione sembra essere il VERCELLONE, *Sulla autenticità ecc.*, p. 15.

(2) Per maggior comodità, fu stabilito sotto Paolo III, che i decreti, prima d'esser proposti all'approvazione solenne del

giorni prima della promulgazione del decreto. Il Vescovo aveva trovato a ridire circa le parole *pro sacris et canonicis*, perchè, osservava, vi son de' libri, come quello di Giuditta ed altri, i quali non eran contenuti nel canone giudaico. Il Cervini risponde: « *Etsi verum est quod dicitis, nos sequimur canonem Ecclesiae, non canonem Hebraeorum; cum igitur dicimus* ***canonici****, intelligimus de canone Ecclesiae.* ***Quare*** *in decreto posita sunt ea verba:* ***prout in vulgata latina editione habentur*** » (1). La Volgata, adunque, è il tipo concreto del canone *della Chiesa.*

Ma l' argomento più chiaro e perentorio ci è dato dalla genesi storica del nostro decreto. Dagli *Atti*, infatti, appare come la formola proposta prima che la presente fosse approvata, era concepita in questi termini: « *si quis autem libros ipsos,* ***prout in Ecclesia leguntur,*** *pro sacris et canonicis non susceperit..... A. S.* ». Se non che, una tal formola, intesa troppo letteralmente, sembrò ambigua e incerta al Cardinale di Trento, il quale fece osservare la cosa nella congregazione del 5 aprile. — Per difendere la canonicità di alcuni frammenti de' libri santi — disse egli — quasi quasi veniamo a dichiarare di non ricevere neppure tutto il Vangelo; « *quoniam non omnes Evangelii partes* ***in Ecclesia leguntur*** » (2). L' osservazione

---

Concilio, fossero discussi *famigliarmente* in congregazioni *particolari*, « *in quibus tota synodus divisa in tres classes conveniebat coram quolibet ex praesidentibus, pari numero, eadem die, eadem hora et eisdem articulis et materiis examinandis* » (Theiner, I, 8). Ma l' esperienza mostrò che queste congregazioni, lungi dal facilitare, intralciavano e rendevano più lunghe le deliberazioni, onde sotto lo stesso Paolo III furono soppresse, dopo la V sessione.

(1) Theiner, I, 86.

(2) Theiner, *l. c.*, I, p. 84; — Merklé, *l. c.*, p. 45.

non dispiacque del tutto ai Padri, e furono proposte subito, seduta stante, due modificazioni: il Vescovo di Lanciano propose che invece di « *prout in Ecclesia leguntur* » si mettesse: « *prout ab Ecclesia* ***acceptantur*** »; il Vescovo di Bitonto suggerì la clausola: « *prout in Ecclesia* ***habentur*** » (1). Il giorno dopo, i Legati presentarono il decreto modificato nella forma attuale: « *prout in Ecclesia leguntur et in veteri* ***vulgata editione habentur*** ». È impossibile, dopo ciò, prendere abbaglio circa la vera intenzione del Concilio nell' accennare alla Volgata: esso non volle far altro, se non determinar meglio il criterio di canonicità stabilito precedentemente, togliendo qualsiasi occasione d' equivoco, e presentando una forma concreta e accessibile a tutti, della pratica costante della Chiesa circa l'ammissione de' libri sacri e delle loro parti.

Il Cornely fonda la sua sentenza sul fatto, che egli dice evidente, che il Concilio « *in quaestione de Scripturarum canone, quae sola traditione definiri potuit,* » non volle certo trascurare « *neque continuum ecclesiarum orientalium, quae Vulgatam nostram ignorant, neque sex priorum saeculorum Ecclesiae occidentalis, quae a saeculo 7.° tantum Vulgatam in usum communem recepit, testimonium* » (2). — Ma l' argomento, dopo quel che s' è detto, cade da sè: il Concilio non trascurò la costante testimonianza nè delle Chiese orientali, nè della occidentale prima del secolo VII; sibbene indicò nella Volgata la forma concreta e pratica di quella testimonianza: — nella versione, cioè, adibita allora dalla massima parte della cattolicità e consacrata dall' uso secolare della Chiesa romana (3).

---

(1) THEINER, I, 84-85.

(2) *Op. cit.*, p. 452.

(3) Ogni possibile dubbio, teologicamente parlando, è tolto dal Concilio Vaticano, il quale nel confermare il decreto triden-

Una più grave questione è quella circa il vero senso della parola « ***parti*** »: — *cum omnibus suis partibus.*

I teologi spagnuoli de' secoli XVI e XVII, la cui estrema rigidità nel difendere l'autorità della Volgata è rimasta celebre nella storia della teologia, non du-

---

tino, sopprime intieramente le parole « *prout in ecclesia catholica legi consueverunt* » — e fa solo menzione della Volgata, — L'argomento con cui il Cornely vuol sbarazzarsi di questo fatto, non ci persuade e, crediamo, persuaderà pochi. — *Patres Vaticani* — egli dice — *decernentes, ut « scripturae libri integri cum omnibus suis partibus, prout illos S. Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis » susciperentur, illas conditiones a Tridentino appositas in memoriam legentibus revocare voluisse sunt dicendi.* — Ma no: il *recensuit* si riferisce semplicemente al *catalogo* tridentino de' libri sacri: quanto all'identità, estensione e integrità di questi, il Concilio Vaticano non adduce che una sola nota: *prout in veteri vulgata latina editione habentur.* La mente, del resto, de' Padri Vaticani risulta chiarissima dagli Atti del Concilio. Il relatore Mons. Gasser così spiegava il decreto: « *In secunda parte huius paragraphi agitur de fonte sacrae scripturae in specie. Et quidem primo dicitur, quinam sint libri sacri seu canonici, scilicet sunt nominatim ii, qui in decreto Concilii Tridentini de Scripturis canonicis nominantur; et quoad ipsos libros sunt ii, qui in Vulgata latina habentur cum omnibus suis partibus integri* ». E poco più sotto: « *Concilio Tridentino res erat cum protestantibus, qui quosdam libros sacros expungebant ex canone, et quoad alios libros quasdam partes saltem ex libris illis expunctas volebant. Proinde mens Concilii Tridentini nulla alia erat, quam ut enuntiaret, quod omnes libri veteris et novi Testamenti recensiti, prout in Vulgata habentur integri, sacri et canonici habendi sunt* » — *Relatio de emend. cap. II schem. Const. de fide cath.*, Coll. Lacensis VII, 138-139.

bitarono d' asserire che ogni frase, ogni parola della Volgata, era una *parte* della Scrittura, nel senso del Concilio di Trento. E anche fuori di Spagna una tale opinione non mancò di avere qualche patrono (1). — Ai giorni nostri, nessun teologo difende più una asserzione simile.

Tuttavia, non ogni traccia di *spagnolismo* — ci si passi la parola — è sparita dalla teologia moderna. Un resto n' è sopravvissuto, se non c' inganniamo, nella teoria franzeliniana seguita ancora da moltissimi teologi, secondo la quale *ogni testo dommatico* della Volgata è, nel senso del Tridentino, una *parte* della Scrittura. *Pace tanti theologi*, quest' opinione è, a nostro giudizio, affatto arbitraria, e contraddetta anzi, nel modo più evidente, dalla storia del nostro decreto (2).

---

(1) Nel cod. Vat. lat. 6326 esiste un commentario perpetuo ai canoni tridentini, autografo del Card. Caraffa, primo prefetto della Congregazione del Concilio. Alle parole « *cum omnibus suis partibus* » si legge : « *Propter huiusmodi verba S. C. C. censuit incurri in poenas vel si sola periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba, iotave unum quod repugnat vulgatae editioni immutatur ; acriterque reprehendendum Vega,* l. IV, c. 9, de iustificatione *audacter hac de re loquutum* ». Presso Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 32. — Quanto al nessun valore dommatico d' una siffatta dichiarazione della Congreg. del Concilio, leggi Cornely, *Introd.*, I, p. 472.

(2) Il padre Cornely accetta anch' egli in parte la teoria del Franzelin : « *Omnino quidem* — scrive — *tenendum censemus, omnes textus, qui per se fidem ac morum regulam attingunt, definitione hac contineri* ». — Ma si affretta subito ad aggiungere « *dummodo eos in Ecclesia catholica legi consuevisse et in veteri Vulgata latina haberi constet* », le quali parole, se si badi all' opinione del Cornely esposta di sopra, stabiliscono tra lui e il Franzelin una diversità essenziale. Infatti, poichè egli vede assegnato nel decreto un *duplice* criterio di canonicità, non ogni *testo dommatico* della Volgata è per lui *ipso facto*

È chiaro, primieramente, che la sentenza del Franzelin non ha alcun fondamento nel tenore stesso delle parole conciliari. Quando si parla, infatti, di *parti d' un libro*, non s' intendono con tal nome nè le singole parole, nè le singoli proposizioni del medesimo, ma sì quelle parti che son connesse con la sua *integrità morale*: p. es. la narrazione d' un fatto, l' esposizione d' una dottrina. *A priori*, pertanto, cioè fino a prova in contrario, dobbiamo supporre che questo e non altro sia il senso che il Concilio dà alla parola *partes* (1).

— Ma v' ha di più. Il Concilio, come abbiam detto, nello stabilire la Volgata quale criterio di canonicità, la considera e la propone come la forma concreta dell' uso della Chiesa cattolica: questo stesso fatto ci dimostra *positivamente* come per *parti* esso non intendeva delle *particelle* più o meno minuscole. I Padri, infatti, non potevano ignorare e non ignoravano quanta diversità, a tal proposito, regnasse ne' vari testi ecclesiastici della Scrittura, sparsi e usitati nella cattolicità. Quindi una della due: o il Concilio intende parlare di una integrità sostanziale e morale, e allora il suo modo d' esprimersi non presenta alcuna difficoltà, giacchè, invero, tutte le varianti che s' incontrano ne' testi biblici usati nelle varie Chiese, non

---

canonico; ma bisogna dimostrare altresì che « *in Ecclesia catholica legi consuevit* », che cioè si trovi nelle altre versioni ecc. Quindi mentre il Franzelin, in forza della sua teoria, proclama come *dommaticamente* certa l' autenticità del celebre comma giovanneo (I, Jo., V, 7), il Cornely inclina in modo evidente verso l' opinione contraria (*Introd.*, vol. III, p. 679).

(1) Non sarà forse del tutto superfluo notare eziandio, col Didiot, come le parole « *prout in Eccl. cath. legi consueverunt et in V. Vulg. E. habentur* » non si riferiscono grammaticalmente a *partibus* ma a *libri*.

impediscono che gli *stessi libri* della Volgata, con le *stesse parti* fossero letti nella Chiesa cattolica universale; — ovvero intende parlare di una integrità minuta, materiale, e allora si dovrà dire che il criterio di canonicità da esso proposto implica una contraddizione interna; essendo impossibile, in tal caso, far della Volgata l' equivalente dell' uso della Chiesa *cattolica.*

Lo stesso Franzelin, quando si tratti di *luoghi non dommatici*, prende come noi il *partes* in senso largo. Solo per i testi *dommatici* egli si mostra più rigido, bastandogli qui anche un semplice versetto a costituire una *parte.* — Ma perchè questa diversità, dal momento che nel decreto non v' ha il minimo accenno ad una distinzione tra parti dommatiche e non dommatiche? — La difficoltà non è sfuggita al Franzelin, che perciò non basa tanto la sua teoria sul tenore stesso del decreto, quanto sullo scopo del medesimo. « *Non tam* — egli dice — *ex significatione verborum quam potius ex scopo decreti, quem Concilium ipsum expresse declarat, consequitur ad* **partes** *declaratas canonicas pertinere in primis* **loca** *omnia prout in veteri vulgata latina editione habentur, quae per se « testimonia ac praesidia » continent ad « confirmanda dogmata et instaurandos in Ecclesia mores », sive quae per se sunt testimonia de « rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* » (1). — Di fatti — continua — lo scopo del Concilio « *non erat unicus declarare canonicas partes, quas tum temporis Protestantes reiiciebant: sed scopus* **praecipuus** *ab ipso Concilio indicatus in hac ultima conclusione decreti erat, editionem vulgatam declarare veram Scripturam sacram in omnibus suis partibus, prae fine nominatim ad quem synodus ipsa erat usura testi-*

(1) De Tradit, p. 535.

moniis tamquam divinis ex eadem hac editione » (1). — La clausola finale cui s' allude è la seguente: « *Omnes itaque intelligant..... quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus* (*ipsa synodus*) *sit usura* ».

— Dunque — conchiude il Franzelin — « *Concilium ipsum judicavit, vi sui decreti stabilitam esse divinitatem et auctoritatem canonicam* (*inspirationem*) *omnium testimoniorum ut habentur in vulgata veteri latina editione, quae ex suo sensu praebeant normam ad confirmanda dogmata et instaurandos mores, seu quae per se enuntient res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* » (2).

L' argomentazione appare logica e stringente, ma altrettanto fragile è la base su cui poggia; e si sarebbe quasi tentati di ripetere con il poeta: *Quandoque bonus dormitat Homerus!*

Anzitutto, infatti, il Concilio non s' occupa, in questo decreto, della *Volgata*, ma della *Scrittura* e della *Tradizione*. Se la Volgata è nominata, è solo per designarci in una forma concreta il contenuto integrale di quella Scrittura, quale è solita leggersi in tutta la Chiesa *cattolica*. Che con ciò i Padri vengano a confermare necessariamente la conformità sostanziale della Volgata con i testi originali della Scrittura, è chiaro; ma l' asserire che tale fosse lo scopo diretto e *precipuo* del decreto è cosa affatto contraria al tenore del medesimo, per non dir nulla ora della sua storia. Del pari priva di fondamento è l'altra asserzione del Franzelin, che il Concilio, intendendo, nelle sue sessioni, servirsi della Volgata come autorità divina, perciò appunto vo-

(1) Ibid, p. 534. — È l' opinione a un dipresso del Pallavicini, *Storia del Conc. di Trento*, lib. VI, c. 17.

(2) Ibid., p. 536.

lesse dichiararla fin dal principio vera scrittura sacra in tutti i suoi testi dommatici. In realtà, il Concilio dice solo che fonderà le sue decisioni sulla *Scrittura* — non sulla Volgata (1) — e sulla *Tradizione.* Or come, dopo aver proclamato l' autorità della Tradizione, non fu punto necessario che il Concilio stabilisse, prima di cominciar le sue discussioni, l' autenticità delle singole opere de' Padri, determinandone magari le edizioni integre e fedeli; così non era necessario, volendo servirsi della Scrittura, che si occupasse anzi tutto di proclamare l' autenticità di tutti i versetti dommatici di una data versione.

Del resto, l' abbiamo già notato, il decreto non fa la minima distinzione tra parti dommatiche e non dommatiche (2). Se lo scopo de' Padri fosse stato veramente quello supposto dal Franzelin, bisognerebbe dire che han cercato a bella posta l' espressione più

(1) Si sa come, nello stesso Concilio tridentino, non si mancò di ricorrere, alle volte, ai testi originali. — Vedi anche la lettera dei Legati al Card. Farnese in Roma, scritta il 7-8 febbraio 1546: « havemo hoggi raggionato tra noi di proporre in congregatione ordinaria di domani, che, prima che si entri più a drento ne' dogmi, s' habbino da stabilire li libri della scrittura del testamento vecchio e del novo, come fondamento necessario, sopra il quale si edifichino poi l' altre conclusioni, più controverse et difficili, ancorachè etiam questo capo si possa chiamare controverso, per essere stati revocati in dubio molti libri autentici, non solo da gli heretici, ma ancora da alcuni delli nostri; et però la dichiaratione loro in questo concilio sarà utile in dui modi, et come fondamento, et come conclusione, per serrar la bocca a quelli, che negano l' epistola di san Jacomo, l' Apocalipsi, l' epistola ad Hebreos et molti altri simili » Druffel Brandi, p. 377, n. 332.

(2) Noi non neghiamo che una tal distinzione sia per sè teologicamente legittima: in ciò il Franzelin ha, ci pare, pienamente ragione contro il Vercellone. Neppure neghiamo che la Scrittura, agli occhi del Concilio, era, anzi tutto, un docu-

disadatta e più ambigua che si potesse. Era così facile, invero, dichiarare: « *si quis libros ipsos integros cum testimoniis omnibus fidem vel mores spectantibus, prout in Vulgata habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, A. S.* »!

Ma ciò che confuta in modo perentorio la sentenza del Franzelin è la storia del decreto.

Come abbiamo già accennato, nello schema immediatamente precedente a quello di poi approvato, non si faceva punto parola della Volgata, la quale fu nominata esplicitamente nel decreto, al solo fine di togliere un possibile equivoco. Con ciò cade affatto, come si vede, il principale anzi l' unico fondamento della teoria franzeliniana, dedotto dal supposto *scopo* del Concilio di definire l' autenticità divina di tutti i testi dommatici della Volgata.

Ma gli Atti ci mostrano anche, in modo positivo, qual fosse il vero scopo del Concilio nel formulare il decreto. Lo schema *primitivo* di questo stesso decreto non conteneva alcuna menzione di *parti*. Dopo definita l' autorità della Scrittura e della Tradizione, e stabilito il catalogo de' libri sacri, il Concilio conchiudeva: « *Si quis autem libros ipsos et traditiones praedictas violaverit, A. S.* » (1). Se non che, nella

---

mento *dommatico*, e perciò le parti dommatiche sopratutto dovevangli premere. — Noi diciamo solo che in questo decreto non appare vestigio di una tale distinzione tra parti dommatiche, e non dommatiche; e *a fortiori* non appare il più esile appoggio per l' ipotesi franzeliniana, — mentre poi gli Atti del Concilio la dimostrano *positivamente* falsa.

(1) Theiner, I, p. 66.

congregazione del 27 marzo, il Cardinal di Jaen « *dixit se optare, ut quaedam particulae N. T., quae in Luca et Ioanne non solum ab adversariis nostris sed a catholicis controvertuntur, specialiter enumerarentur* » (1).

La proposta non piacque ai Padri incaricati di formulare lo schema (2); tuttavia fu sottoposta al giudizio del Concilio. Nella congregazione generale del 1 aprile, tra gli altri quesiti da discutere figuravano anche i due seguenti: — 1. « *An, quia de quibusdam particulis evangeliorum Marci cap. ult. et Lucae c. XXII et Ioannis c. VIII a quibusdam est dubitatum, ideo in decreto de libris Evangeliorum recipiendis sit nominatim habenda mentio harum partium et exprimendum, ut cum reliquis recipiantur, an non?* » (3) — 2. « *An vero in ipso decreto* **numerus capitum** *evangeliorum sit recensendus, ut huic rei provideatur* » (4). — Entrambe le proposte furono rigettate a forte maggioranza (5). Tuttavia i Padri furono d'avviso si dovesse provvedere in qualche modo a mettere in

---

(1) THEINER, *l. c.*, p. 71. — Cfr. MERKLE, *l. c.*, p. 38.

(2) THEINER, *l. c.*, p. 71.

(3) Ibid., p. 72.

(4) *l. c.* — Il LOISY osserva giustamente a questo proposito: « Il est permis de se demander si le remède était bien choisi, et si ceux qui le proposaient, connaissaient d'une manière précise l'étendue des passages, dont ils voulaient garantir la canonicité. En déclarant que l'Evangile de saint Marc renferme seize chapîtres, à moins d'ajouter que le seizième est canonique dans son entier, on ne prévenait pas toute controverse au sujet de la finale; il en était de même, à plus forte raison, des deux versets contestés de saint Luc et du fragment de saint Jean, qui représente seulement la cinquième partie du chapître où il se trouve » *Histoire du Canon du N. T.*, p. 245.

(5) THEINER, *l. c.*, p. 77.

sicuro l'integrità dei libri sacri (1). Dapprima, pertanto, si modificò lo schema con l'aggiungervi l'inciso: *prout in Ecclesia leguntur* —; poi, dopo l'obbiezione del Cardinale di Trento, si approvò la formola attuale.

Da tuttociò è chiaro: 1. che l'intenzione del Concilio non era se non di stabilire il *canone* della Scrittura: dell'autorità della Volgata non fu punto questione (2) — 2. che la distinzione tra parti dommatiche e non dommatiche fu intieramente estranea alla mente de' Padri (3); e pertanto è cosa arbitraria il volere intendere le parole del decreto, quando si tratti di parti dommatiche, in un senso diverso dal loro significato ovvio e usuale.

Se non che, non sarà sfuggita forse a taluno de' nostri lettori una difficoltà, in apparenza assai grave, contro il senso da noi dato alla parola *partes*, difficoltà che sorge dalla storia stessa del decreto alla quale appelliamo. — La clausola *cum omnibus suis partibus* — si può obbiettare — fu aggiunta al decreto per porre in sicuro la canonicità di alcuni passi controversi del N. Testamento. Poichè ora uno di quelli consta di *due* soli versetti, ne segue logicamente che anche *due* versetti bastano, secondo la mente de' Padri, a costituire una parte della S. Scrittura. E se *due*, perchè non *uno*? — Tralasciando altre considerazioni che si potrebbero utilmente invocare, ci limitiamo a far osservare, che a torto si suppone come cosa indubitata, che l'autenticità di quei due versetti sia stata definita

(1) I pareri autografi di alcuni Vescovi si possono leggere negli *Atti* originali del MASSARELLI. Archivio vat, *Conc. 62*, p. 147 sq.

(2) Vedi la lettera de' Legati superiormente citata.

(3) Si può notare anzi che i tre passi che diedero occasione al decreto erano, per sè, di natura piuttosto storica.

formalmente dal presente decreto tridentino. Infatti, se l'*occasione* storica d'un decreto deve aiutarci a ben intenderne il senso, sarebbe un grave errore far di essa l'unico criterio d'esegesi per il decreto stesso. Nel caso nostro, s'è veduto come, rigettata l'idea di determinare esplicitamente i tre passi controversi — occasione del decreto —, si era proposto da alcuni Padri, per tenersi sulle generali, di indicare il numero de' *capi* di cui constava ogni vangelo. Se questa proposta fosse stata accettata, è evidente che per i due versetti di Luca, il Concilio non avrebbe in fondo definito nulla: giacchè essi non costituiscono certo un *capo* del Vangelo di san Luca. — Da ciò sembra logico conchiudere, che non v'è nessuna ragione *a priori* per sostenere che la formula poi adottata « *cum omnibus suis partibus* », ***debba*** necessariamente comprendere anche i *due* versetti di Luca. Se *di fatto* li comprenda o no, è quindi una questione che pende intieramente dal significato della parola « *partes* ».

II. - **Il decreto « *Insuper* ».**

Il secondo decreto è del tenore seguente: — « *Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat* » (1).

(1) Sess. IV, *Decr. de edit. et usu sacr. libr.*

Circa questo secondo decreto, due questioni principali sono ancora controverse tra i teologi: la prima tocca la natura stessa del decreto; l'altra, l'ambito delle sue *conseguenze dommatiche*. — L'una e l'altra meritano la nostra attenzione.

a) La natura del decreto.

È un decreto *dommatico* ovvero un decreto *disciplinare?* — La questione è antica. — Già il Bossuet asseriva contro Riccardo Simon che « c'est penser trop indignement du décret, que d'en faire un simple décret de discipline; il s'agit principalement de la foy » (1).

La stessa sentenza, a' tempi nostri, fu difesa a spada tratta dal Franzelin, ed è tuttora la più comune tra i teologi dommatici. — Invece gli esegeti, i biblisti sono per la maggior parte di un avviso contrario: basti citare il Vercellone (2), il Kaulen (3), il Didiot (4), il Martin (5), il Meignan (6), il Levêsque (7), il Corluy (8), il Loisy (9), il Lingens (10), il Durand (11) ecc.

---

(1) I. *Instr. sur la Version de Trévoux* - Oeuvres (edit. Lachat), t. III, p. 420.

(2) *Sull' autenticità ecc.*

(3) *Geschichte der Vulgata*, p. 400-401. — *Kirchenlexikon.* art. *Vulgata.*

(4) *Op. cit.*

(5) *Science cath.*, 1889, p. 505 sq. — *Revue des sciences ecclés.*, 1887, II, p. 103 sq.; 1889, I, p. 235 sq.

(6) *Les prophètes d'Israël depuis Salomon jusqu'à Daniel*, pag. 259.

(7) *Revue biblique*, 1895, p. 645 sq.

(8) *Science cath.*, 15 aprile 1894, p. 439, 442-444 e presso JAUGEY, *Dict. apol. de la foi cath.* (2.me édit.), p. 659.

(9) *Histoire du Canon du N. T.*, p. 268 et passim.

(10) *Zeitschrift für die Kath. Theol.*, Innsbrusck, 1894, p. 761 sq.

(11) *Études relig.*, avril 1898, p. 216.

Il Franzelin, a difendere la sua sentenza, parte dal concetto stesso di *autenticità*. — *Autentico*, egli osserva, si chiama nel diritto quel documento che possiede *auctoritatem ad faciendam fidem*. — Or quest' *auctoritas ad faciendam fidem*, ossia l' autenticità, è doppia: l' una *originale*, l' altra di *conformità*; quella propria dell' *autografo*, questa degli *apografi* e delle *versioni*. La prima si riduce all' autorità di colui che è l' autore dell' istromento, e, supposta questa, alla genuinità dell' autografo; l' altra coincide, supposta l' autenticità *originale*, con l' integrità dell' apografo o la fedeltà della versione. — L' una e l' altra autenticità si suddivide in *interna* ed *esterna*: « *authentia interna est ipsa auctoritas quae inest scripto vel instrumento ex sua origine et ex conformitate cum originali authentico; authentia externa omnino generice sumpta potest dici* **authentia interna quatenus manifestata est.** *Haec igitur, quae dicitur authentia externa, praesupponit et includit authentiam internam* » e quindi non può stare senza di essa. — Infine, come siffatta manifestazione può esser pubblica (per opera di pubblica autorità) o privata (per dimostrazione scientifica), così l' autenticità esterna si suddistingue, alla sua volta, in *privata* e *pubblica*; — la quale ultima solamente conviene agli istromenti, che abbiano a valere per l' intera società.

È facile applicare queste nozioni alla Sacra Scrittura. La sua autenticità *originale* consiste nell' *ispirazione* degli autografi, rivestiti, per tal modo, di autorità divina. Se non che, perduti gli autografi, quel che più c' interessa ora è l' autenticità de' testi e delle versioni esistenti, la quale consiste, come s' è detto, nella loro *conformità* con gli originali. — Pertanto, per il fatto stesso che una edizione o una versione sarà *conforme* all' autografo ispirato, è dessa *internamente autentica*; il grado poi della sua autenticità

esterna dipenderà dal modo con cui quella conformità si manifesta. « *Si haec conformitas mere scientifice demonstratur.... poterit forte dici* **authentia externa privata** *vel* **authentia critica**; *non tamen erit* **authentia externa publica**, *quae tantummodo per declarationem conformitatis ab Ecclesia ipsa vel expresse, vel aequivalenter per constantem publicum usum factam, constituitur* » (1). Ora è chiaro che una tal dichiarazione solenne da parte della Chiesa — quale ha avuto luogo per la Volgata nel Concilio di Trento — non è cosa spettante alla *disciplina*, sì bene al *domma*. La conformità di una versione col testo sacro è un fatto evidentemente dommatico: « *huius sane facti veritas est intime nexa cum dogmatibus ipsisque divinis documentis et* (*uti dicitur*) *fontibus dogmatum, sc. cum obiectiva fide Ecclesiae.... Quare equidem non intelligo, quomodo recentiores quidam possint dicere, decretum primum quidem de recipiendis libris canonicis prout in veteri vulgata editione habentur, esse* **dogmaticum**, *hoc vero alterum de authentia vulgatae esse* **disciplinare!** » (2).

Se non che, questi « *recentiores quidam* » rigettano la base stessa su cui il Franzelin si poggia, vale a dire la nozione di *autenticità* quale da lui viene dichiarata. — Riporre — dicono — l'autenticità di un documento qualsiasi nell'autorità della persona che lo ha scritto, o in altra *qualità interna* del medesimo, — come sarebbe, trattandosi d'una versione o d'una copia, la conformità e la fedeltà rispetto all'originale — è concetto intieramente estraneo al linguaggio giuridico.

L'*autenticità* legale di un documento qualsiasi — autografo, apografo, versione — consiste *formalmente* nella *pubblica ricognizione* del medesimo *per parte del-*

(1) Franzelin, *l. c.*, p. 515.
(2) *l. c.*, p. 523.

l' autorità competente, in quanto, cioè, esso risponde alle formalità prescritte: il valore interno del contenuto non entra punto in questione. S' immagini un istromento genuinissimo, una versione fatta dal più bravo linguista del mondo: se non son rivestiti dei caratteri e delle formalità volute per esser riconosciuti dalla legge, non valgono nulla in giudizio: *non* sono *autentici*. Autenticità *interna* è, in diritto, un non senso.

Dal diritto questo concetto legale è passato nel linguaggio ecclesiastico e fu applicato anche alla Scrittura. — L' autenticità, pertanto, de' libri sacri, considerati in se stessi, si riduce alla loro *canonicità*: in tanto sono autentici, in quanto ci vengono presentati e garantiti dall' autorità ecclesiastica. Similmente, l' autenticità de' vari testi adottati e delle varie versioni è costituita dal loro riconoscimento solenne o equivalente per parte della Chiesa. — « Come il giudice civile non si contenta in tribunale di una copia o versione qualsiasi, ma anzitutto esamina se il documento presentato soddisfaccia alle condizioni prescritte *ad hoc* dalla legge; così anche la Chiesa non può ammettere gli scritti biblici, ne' suoi atti pubblici, se non in quella data forma, che risponde alle sue esigenze a tal proposito: ora nel primo come nel secondo caso è l' esterna ricognizione de' documenti, non il loro valore interno che li rende atti al proprio ufficio » (1).

Dire, pertanto, che la Volgata fu proclamata *autentica* nel Concilio di Trento fra tutte le altre versioni latine, è dire nè più nè meno — conchiudono la maggior parte degli esegeti moderni — che il Concilio ne fece la versione *autorizzata* ossia *ufficiale* della Chiesa latina. — L' autenticità quindi della Volgata sancita dal Tridentino « non è nè un domma nè un fatto

(1) Kaulen, *Gesch. der Vulg.*, p. 400-401.

dommatico; sibbene un fatto disciplinare e amministrativo, uno stato legale, costituito a profitto della Volgata » (1).

— Chi ha ragione? —

Per maggior chiarezza, ci sembra utile distinguere e studiare separatamente, non ostante la loro intima connessione, le due questioni che formano l'oggetto della controversia, cioè: 1. — qual fosse storicamente l'intenzione del Concilio: se di pronunziare una *definizione dommatica* o di sancire un *decreto disciplinare?* — 2. — in che *senso* il medesimo Concilio abbia usato la parola *autentica?*

Quanto alla prima questione, è per noi cosa indubitata che il decreto fu, secondo l'intenzione de' Padri che lo stabilirono, un decreto *formalmente disciplinare,* non già *dommatico.* — Il titolo stesso: *De editione et usu librorum sacrorum* ce lo insinua chiaramente. Giacchè pubblicare i Libri sacri, e servirsene, osserva giustamente il Didiot, « sont des faits humains à juger dans le passé, à régler dans le présent, à bien ordonner dans l'avenir. Mais ce ne sont nullement des faits révélés par Dieu au monde, ou proposés par l'Eglise à notre foi » (2). — S'aggiunge il *motivo* del decreto, quale è addotto dal Concilio: « *considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si innotescat etc.* »: si tratta adunque di una misura pratica, richiesta dalle circostanze, e la cui notificazione sarà perciò *utile* alla Chiesa. — Finalmente, *tutto il tenore* del decreto ci impone la medesima con-

(1) Loisy, *l. c.*, p. 268.

(2) *Revue des sciences ecclés.*, IX (1889) p. 391.

clusione: si prescrive, infatti, qualcosa da *fare*, non già una dottrina da *credere*. Il Concilio « ***statuit*** (1) *et declarat ut haec.... in* ***publicis*** *lectionibus etc..... pro authentica habeatur et ut nemo illam reiicere quovis praetextu etc.* ». — Una definizione dommatica, che valga solo per le *pubbliche* lezioni, disputazioni ecc. è cosa affatto nuova nella storia della teologia. Nessuno, credo, s' immaginerebbe il primo decreto così concepito: « *S. Synodus statuit et declarat ut libri hi integri cum omnibus suis partibus etc.... pro sacris et canonicis seu inspiratis in* ***publicis*** *lectionibus, disputationibus, praedicationibus habeantur!!!* ». Appunto perchè il primo è un decreto dommatico e il secondo semplicemente disciplinare. Di qui anche la diversa *sanzione* d' entrambi: nel primo si fulmina l' anatema contro chi *senta* diversamente; nel secondo si stabilisce che coloro i quali *disubbidiscano (qui contravenerint) « per Ordinarios declarentur et poenis a iure statutis puniantur* ». —

Più chiaramente ancora, se è possibile, parla la *storia* del nostro decreto, quale risulta dagli Atti del Concilio. —

Il processo verbale della Congregazione generale dell' 8 febbraio 1546 è d' una evidenza lampante: — « *Postea proponitur pro* ***dogmate*** *futurae sessionis receptio sacrorum librorum.... Quo vero ad* ***reformationem***, *quod ageretur de abusibus qui circa ipsam scripturam vel docendam vel interpretandam irrepserunt* » (2). E perfettamente analoghe son le parole con cui il Cardinal Cervini, presidente, iniziava la discussione nella con-

---

(1) — « Formule — osserva il Didiot — évidemment disciplinaire: l' Eglise n' *établit* pas un point de foi, quand elle le déclare: *non statuit sed docet* » *l. c.*, p. 409.

(2) Theiner, p. 49.

gregazione particolare del 1 marzo: — « *Absolvimus, inquit* **Cardinalis** *ipse, maiorem partem suscepti a nobis muneris nempe susceptionem sacrarum scripturarum et apostolicarum traditionum. Nunc ad aliud huic proximum properandum est, videlicet ad* **reformationem.** *Quare in praecedenti proxima congregatione generali propositum est de tollendis* **abusibus** *dictarum scripturarum. Itaque in hac congregatione explicare poterunt Patres, qui et quales abusus ipsi sint, hocque in primis agendum est, deinde quomodo iidem purgari debeant pertractabimus* » (1). — La distinzione di *natura* tra i due decreti non poteva essere espressa più chiaramente: il primo « *De canonicis scripturis* » riguardava l'estirpazione degli errori e quindi il *domma*; il secondo « *De editione et usu librorum sacrorum* » si riferiva alla riforma degli abusi ossia alla *disciplina*. — Si sa, infatti, come il Concilio, dopo varie discussioni in proposito, aveva stabilito di proseguire, contemporaneamente, i due scopi.

Nulla — assolutamente nulla — sia negli Atti del Concilio, sia nella corrispondenza de' Legati con la congregazione romana, ci rivela l'intenzione de' Padri di definire un domma qualsiasi, contro qualche falsa dottrina de' Novatori. Dappertutto si parla di un *abuso* da togliere e del miglior rimedio da apportarvi.

L'abuso consiste, secondo il Concilio, nella moltiplicità e nella varietà sempre crescente delle versioni latine e, più ancora, nell'aderire che ognuno faceva — nell'insegnamento pubblico, sia teologico sia pastorale — alla sua versione prediletta, rigettando e disprezzando le altre. Donde una gran confusione, e, attese specialmente le condizioni burrascose de'

(1) Massarelli, *Diarium III*, (Merkle) p. 500.

tempi, un serio pericolo per la fede stessa: era quindi un abuso che bisognava eliminare. Il rimedio, pertanto, sarà di scegliere una versione — la Volgata — e di imporla a tutti, qual testo obbligatorio e di autorità irrefragabile, per ogni uso *pubblico* della Bibbia latina. Le altre versioni (latine), anche quelle publicate da eretici, non si condannano: ognuno sarà libero, ne' suoi studi privati, di attenersi alla versione che vorrà; ma per gli atti *pubblici* e solenni (lezioni, disputazioni, prediche ecc.) la sola versione latina permessa e riconosciuta è la Volgata: tutti dovranno d' ora innanzi, in tali circostanze, servirsi di essa, e niuno potrà, per qualsiasi pretesto, rigettarla, e non riconoscerne l' autorità. — Ecco quanto gli Atti del Concilio e gli altri documenti che a quello si riferiscono, c' insegnano nel modo più chiaro (1). Il carattere formalmente disciplinare del nostro decreto è cosa evidente.

---

(1) Basti riferire i passi più importanti ed espliciti. — Nella congregazione del 5 marzo fu incaricata una commissione per ricercare gli abusi relativi alla Sacra Scrittura e proporne i rimedi. Nella Congregazione generale del 17 marzo essa segnalò all' attenzione de' Padri quattro abusi, di cui il primo sonava così: « *Primus abusus est habere varias editiones sacrae Scripturae et illis velle uti pro authenticis in publicis lectionibus, disputationibus et praedicationibus. Remedium est: habere unam tantum editionem, veterem scilicet et vulgatam, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, expositionibus et praedicationibus, et quod nemo illam rejicere audeat aut illi contradicere; non detrahendo tamen auctoritati purae et verae interpretationis septuaginta interpretum, qua nonnunquam usi sunt apostoli, neque rejiciendo alias editiones, quatenus authenticae illius Vulgatae intelligentiam iuvant* » THEINER, I, p. 64. — In modo poco diverso, la relazione della commissione è riferita dal Severoli, promotore del Concilio: — « *Tunc archiepiscopus Aquensis ex scripto recitavit, patres ad hoc deputatos inter alios scripturarum abusus hoc praecipuum adinvenisse: Quod propter diversas bibliorum*

Resta la seconda questione: quale sia il senso preciso, annesso dal Concilio alla parola *autentico*. — È, come vuole il Franzelin, l'equivalente di « *conforme ai testi originali* », ovvero, come piace alla maggior parte degli esegeti moderni, un semplice sinonimo di « *ufficiale?* »

---

editiones diversasque translationes, quibus utuntur legentes, disputantes et praedicantes, saepius veritatem propter nimiam contradictionem pugnando amitti (sic). *Propterea visum est huic morbo mederi posse, si unum bibliorum volumen habeatur, qui* (sic) *ab omnibus allegetur, cuius auctoritas tanta sit apud omnes, ut nulli liceat ad aliam editionem confugere. Quae autem debeat esse biblia, visum est, ne quid novum auribus inculcari videatur, ut a Vulgata editione non recedatur* » Comm. (Merkle) p. 36 — Di questa relazione si discusse in varie congregazioni parziali e generali. — Nella congregazione del 23 marzo il vescovo di Fano, rispondendo ad alcune obbiezioni, spiegava come ricevendo per *autentica* la Volgata non si condannavano le altre edizioni « *quia et illae etiam bonae sed ista melior* » (Theiner, I, 70): tuttavia, ad evitar confusione, *una sola* doveva da tutti ammettersi come autentica: « *Una est recepta, ut una tantum pro autentica debeat uti ecclesia, et non confuse pluribus* » (Massarelli, *Diarium III*, ed Merkle, p. 527). Lo stesso scrivevano i Legati (26 aprile) al card. Farnese: « Et questo è quanto alla recettione della vulgata editione latina, per l'approbatione della quale però non si damnano le altre, che fussero cattoliche, et coadjuvassero la intelligentia di questa, che *sola* deve essere autentica » (Druffel-Brandi, p. 484).

Nella congregazione del 1 aprile il vescovo di Fano, uno de' deputati, dichiarava in che propriamente consistesse l'abuso: « *Animadvertere debent Patres, quod nos non dicimus esse abusum habere plures editiones, cum id semper hactenus in Ecclesia toleratum sit et hodie tolerari potest. Sed dicimus abusum esse habere plures editiones, ut authenticas, et illis in praedicationibus, disputationibus uti: hanc itaque vulgatam*

La parola *authenticus* ci presenta, presso gli scrittori latini, vari sensi ch' è inutile riportar qui, e che ognuno può vedere ne' buoni dizionari. Presso i giuristi, in senso stretto si diceva dell' autografo, onde *authenticum* si opponeva a copie e versioni. In un senso più ampio, autentico si diceva ogni documento atto a fare autorità in giudizio; il giureconsulto Giuliano ne dà la seguente definizione: — « *Authenticum est scriptum aliquod quod ex se fidem facit in iudicio et supremae est auctoritatis, ut a nullo reiici vel in quaestionem revocari debeat* ».

Basta confrontare questa definizione con il decreto tridentino per avvedersi subito, come la nozione di

---

ut authenticam recipimus » (Theiner, I, 79). Lo stesso, il Vescovo di Matera e il Card. Polo (Ibid., p. 80, 83) — La discussione fu chiusa nella congregazione generale del 3 aprile. Dopo esser tutti convenuti di non far menzione alcuna delle altre versioni latine, sia cattoliche, sia eretiche — « *rogantur deinde an placeret haberi unam editionem veterem et vulgatam in unoquoque idiomate, graeco scilicet, hebraeo et latino, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, disputationibus, interpretationibus et praedicationibus, quodque nemo ei contradicere vel eam respuere audeat* » — Vi fu divergenza d' opinione sull' inciso « *in unoquoque idiomate etc.* »; a grande maggioranza, peraltro, i Padri si dichiararono contrari alla sua inserzione, e così fu approvato il decreto nella sua forma presente. — Il pericolo, che, oltre alla confusione, nasceva dalla stragrande moltitudine delle versioni latine è indicato nella lettera scritta dai Legati al cardinal Farnese addì 8-9 giugno: — « Chi havesse pretermesso nel decreto l' approbatione di questa editione vulgata.... saria ancora stato causa che in breve non si fusse saputo qual era la vera bibbia, tante se ne son tradutte da 20 anni in quà et traducevasene tutto il giorno, et tante se ne sono stampate e stampavasene tutto il giorno, varie l' una dall' altra in molti et importantissimi lochi, et attissimi non solo a fomentare et notrire le presenti heresie, ma a far nascere dell' altre (Druffel-Brandi, p. 551) — cf. Vega, *De Justificat.* l. XV, c. 9.

autenticità è, in ambi i luoghi, perfettamente la stessa: « *statuit et declarat ut... pro authentica habeatur et* ***ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat*** ». Son quasi le stesse parole (1). — *Autentico*, quindi — conforme alla etimologia e all'uso legale della parola, nonchè all'uso ecclesiastico della medesima durante il Medio Evo (2) — è per i Padri tridentini sinonimo di *auctoritatem faciens*. Di tutte le versioni latine della Bibbia, solo la Volgata sarà d'ora innanzi *autentica* nelle pubbliche lezioni, dispute, prediche ecc.; cioè essa sola *farà autorità* nelle medesime; donde una doppia conseguenza: — l'una *positiva*, di ricorrere cioè

(1) Così pure nella relazione de' deputati: « *qua omnes utantur pro authentica.... et quod nemo illam reiicere audeat aut illi contradicere* ». E secondo il Severoli: « *.... si unum bibliorum volumen habeatur, qui ab omnibus allegetur, cuius* ***auctoritas tanta sit apud omnes****, ut nulli liceat ad aliam editionem confugere* ».

(2) Numerosi esempi di quest'uso si possono vedere presso il Didiot (*Logique surnaturelle*, pag. 118 sg.). Basterà citarne alcuni. Presso Pietro di Bergamo, nella sua *Tabula aurea operum s. Thomae,* alla voce *Magister*, leggiamo: — « *Magister sententiarum non est* ***authenticus****, ideo in multis non tenetur* »: — vale a dire ch'ei non gode nella scuola di una autorità decisiva, cui non sia lecito contraddire. — Similmente, un monaco di Fulda del sec. XIV, a proposito del commentario di S. Bonaventura in *lib. Sent.*, scrive « *a doctoribus Sacrae Paginae multum approbatur et quasi pro* ***authentico*** *reputatur* ». — Il card. Pietro d'Ailly: — « *Eorum doctrina non minus videtur esse* ***authentica****, quam doctrina sancti Thomae, quum ipsi communiter in actibus scholasticis allegentur* ***auctoritative****, nec debeant negari, sed eorum dicta reverenter glossari et exponi* » — Lo stesso autore, combattendo i detrattori della versione geronimiana: — « *Certum est quod talis potest ex sola ratione praedicta reprehendi de protervia et praesumptione, quia saltem huic translationi propter auctoritatem tanti Doctoris et tam* ***authentici*** *translatoris, debet quilibet probabiliter adhaerere* ».

alla Volgata, in quegli atti pubblici e solenni, ad esclusione d'ogni altra versione latina, quando si debba addurre una *prova* biblica; l'altra *negativa*, di non rigettarne mai, sotto nessun pretesto, l'autorità.

Ciò posto, ci sembra chiaro che *autentico*, nel nostro decreto, non significa nè « *conforme agli originali* », nè, a parlar con rigore, « *ufficiale* ». La conformità di una versione con l'originale, e la qualità ufficiale d'un dato documento potranno esser il *fondamento* dell'autenticità di quella versione o di quel documento, ma non perciò « autentico » potrà dirsi *sinonimo* di « conforme agli originali » o di « ufficiale » (1).

Ho detto: la *conformità* di una versione coll'originale, come la qualità *ufficiale* di un dato documento, *potranno* essere il fondamento della *autenticità* di quella versione o di quel documento. E invero, considerata la cosa in astratto e prescindendo dall'uso storico della parola, non mi sembra vi sia ragione di negare al Franzelin che l'autenticità di una versione possa derivare formalmente dalla dimostrata *conformità* di quella versione con l'originale, ossia,

(1) L'osservazione, ci sembra, non è sfuggita al Kaulen, il quale, se la memoria non c'inganna — giacchè non abbiamo più il libro sott'occhio, ma solo appunti presi già da vario tempo — fa sempre di *ufficiale* la causa, non già il sinonimo di *autentico*. — Il Martin invece: « Le mot français correspondant à *authentica* est l'adjectif *officiel* et non l'adjectif *authentique* » (*Science catholique*, 1889, p. 505). Similmente il Levêsque. « Le mot *authentique* est pris dans le sens d'*officiel* » (R. B., 1895, p. 647); e, così, più o meno esplicitamente, quasi tutti gli autori citati di sopra come fautori del carattere *disciplinare* del nostro decreto.

in fondo, da una qualità *interna* della medesima. Ma, in concreto, è poi questo il concetto genuino dell' *autenticità* tridentina?

È fuor di dubbio, che indarno si cercherebbe nel linguaggio giuridico, da cui la parola *autentico* ripete l' origine, un esempio solo di tal significato. Il Giure — e in ciò gli avversari del Franzelin hanno indubbiamente ragione — non riconosce altra causa immediata di autenticità, che la prescrizione o la ricognizione dell' autorità competente. La collezione canonica p. es. di *Graziano* non è, secondo i canonisti, *autentica*, mentre autentica è quella del *B. Raimondo*. Perchè? Forse perchè la prima, criticamente considerata, ci si mostra assai imperfetta e infedele, contenendo molti decreti spuri e interpolati? Ma lo stesso si può dire della collezione del *B. Raimondo*! L' unica diversità è in ciò, che la prima fu fatta per autorità privata, nè fu mai confermata e promulgata dall' autorità della Chiesa (1); mentre la seconda fu composta per ordine di Gregorio IX e approvata autorevolmente dal medesimo: perciò quantunque la sua autorità *scientifica* sia molta esigua, la sua autorità *legale* è intiera e suprema.

Ora assodato quest' uso giuridico e canonico della parola autentica, non si ha per ciò stesso il diritto d' intendere nello stesso senso l' *autenticità*, di cui si parla nel decreto tridentino?

Sembrerebbe di sì, e difatti su tal uso specialmente il Didiot si basa per escludere la spiegazione franzeliniana (2).

---

(1) Questa è la sentenza comune. Alcuni canonisti, invece, ritengono il decreto di Graziano approvato debitamente da Eugenio III e da Gregorio XIII, e perciò anche questo, per loro, è perfettamente *autentico*.

(2) *Logique surnaturelle*, pag. 121-122.

Se non che si può obbiettare che il caso è ben differente quando si parla d' una versione della Bibbia. Infatti si dirà: che una collezione di leggi sia autentica solo in forza della prescrizione o approvazione della autorità competente, è cosa naturalissima, giacchè tutto il valore di una legge dipende appunto dalla volontà del legislatore sufficientemente promulgata. — Similmente, che un documento in tanto sia autentico in tribunale, in quanto risponde pienamente alle formalità prescritte e quindi è riconosciuto dalla autorità competente, anche questo è chiaro: giacchè la procedura giudiziaria dipende essa pure da leggi positive, e sta ad arbitrio del legislatore, di determinare la condizione *sine qua non* perchè un documento o un atto qualsiasi abbia un valore legale. — Ma quando si tratta di una versione della Santa Scrittura, ci troviamo in un campo *essenzialmente* diverso. L' autorità della Sacra Scrittura non deriva già dalla volontà positiva del legislatore ecclesiastico, come il valore d' una legge canonica o d' una edizione liturgica, ma dal fatto che Dio n' è l' autore; quindi l' autenticità di una *versione* biblica dipenderà *intieramente e solamente* dalla fedeltà con la quale essa riproduce la parola divina, ossia dalla sua conformità con l' originale. La Chiesa potrà *riconoscere* pubblicamente per autentica una data versione, ma non è dessa che ne *crea* l' autenticità: questa preesiste, e più che l' *effetto* di quella dichiarazione, n' è la *causa*.

L' obbiezione non sembra del tutto sprovvista di fondamento. Una collezione di leggi, infatti, non riconosciuta dalla pubblica autorità, *come collezione* non ha *verun* valore legale: un istrumento non conforme alle formalità prescritte dalla legge, in giudizio non vale *nulla*; ma una versione fedele della Bibbia,

anche sprovvista d' ogni approvazione ecclesiastica, ha un valore intrinseco che niuno gli può togliere. —

Se non che, non deve dimenticarsi che la Chiesa è una *società pubblica* anch' essa, e come tale può anch' essa stabilire per l' uso *pubblico* della Sacra Scrittura le condizioni di validità che crede opportune. Certo, se una versione della Bibbia è veramente integra e fedele, la Chiesa non può punto toglierle il valore *intrinseco* che essa per il fatto stesso possiede, ma può benissimo non riconoscere questo suo valore per gli atti *pubblici* del magistero teologico, pastorale, ammettendo per gli stessi solo *la* versione o *le* versioni da lei autorizzate, che tutti saranno obbligati a riconoscere, ad esclusione delle altre, per *autentiche*.

Ciò non prova naturalmente che il Concilio di Trento abbia in realtà inteso in questo senso, per così dir legale, l' autenticità della Volgata, ma prova che ha potuto intenderlo così. E posto ciò, è impossibile negare che l' uso costante della parola « *autentico* », quale ci si mostra nel linguaggio giuridico e canonico, non costituisca già, se non un argomento perentorio, *almeno* una forte presunzione. Se non che, noi non siamo punto ridotti a una semplice presunzione, per forte che sia.

Il carattere *disciplinare* del nostro decreto, quale l' abbiamo dimostrato di sopra, è un argomento indiretto, se si vuole, ma affatto apodittico. La *conformità*, infatti, di una versione biblica con gli originali ispirati è, come osserva a buon diritto il Franzelin, un fatto eminentemente *dommatico*; e perciò a voler supporre che l' *autenticità* della Volgata sancita nel Tridentino consistesse davvero in quella conformità, è impossibile non concludere logicamente con lo stesso illustre teologo, che il decreto *Insuper* è un decreto propriamente *dommatico*. — Invece, come s' è veduto,

quel decreto nella mente di coloro che l' han formulato, era in realtà un decreto di disciplina, non una definizione di fede: bisogna dunque credere che l' autenticità di cui parlano i Tridentini, sia altra cosa da quella che ha supposto il Franzelin (1). L' uso poi della parola *authenticus*, quale vien determinato dal contesto stesso del decreto e, meglio ancora, delle discussioni che lo precedettero, conferma nel modo più perentorio che il Concilio non intese per *autenticità* se non quel che intendevano tutti i giuristi e canonisti del tempo (2). Tutta la prova si può racchiudere nel seguente entimema di una chiarezza lampante; — *La Volgata è dichiarata l' **unica** versione latina autentica* (3); *dunque non è la sua autorità **intrinseca** che ha in vista il Concilio, ma la sua autorità **pubblica, ufficiale**.* — Quella autorità intrinseca, infatti, può essere comune a *più* versioni; e non v' è Concilio

(1) — Certo i Padri non mancarono, come vedremo, di occuparsi della conformità della Volgata col testo originale, e appunto la scelsero a preferenza delle altre, perchè la ritenevano sufficientemente conforme, e la migliore o almeno la più sicura di tutte. Ma nulla è più lontano dalla loro mente, che fare di questa conformità l' oggetto diretto della loro dichiarazione.

(2) — Si rileggano attentamente i passi degli *Atti*, citati più sopra.

(3) — « Si ex *omnibus* Latinis editionibus... *quaenam pro authentica habenda sit, innotescat* » — « *Remedium est: habere **unam** tantum editionem, veterem scilicet et vulgatam, qua omnes utantur **pro authentica** in publicis etc.* » (Theiner, I, pag. 64) — « *Una est recepta ut **una** tantum **pro authentica** debeat uti ecclesia et non confuse pluribus* » (Massarelli, Merkle, pag. 527) — « *Placet quod fiat **una** editio bibliorum, quae **pro authentica** recipiatur* » (Theiner, 79) « *Nos non dicimus abusum esse habere plures editiones..... sed dicimus abusum esse habere **plures editiones ut authenticas*** » (ib.) etc. etc. — Questi passi son troppo espliciti perchè si possa sofisti-

al mondo — appunto perchè essa è intrinseca — che la possa loro togliere. Se perciò il Concilio di Trento stabilisce che la ***sola*** edizione *autentica* d' ora innanzi sarà la Volgata, bisogna necessariamente concludere che questa autenticità è basata su qualcos' altro: — non su di una qualità *interna*, che il Concilio non poteva nè dare nè togliere, ma sul riconoscimento ufficiale della Volgata per la parte del medesimo Concilio; — e che quindi con piena ragione il Loisy dichiarava che l' autenticità di cui parla il decreto tridentino « n' est ni un dogme, ni un fait dogmatique: c' est un fait disciplinaire et administratif, *un état légal constitué au profit de la Vulgate* ».

b) Conseguenze dommatiche del decreto Tridentino.

Benchè il decreto *Insuper* non sia in sè una definizione dommatica, ma una costituzione disciplinare; è certo, nondimeno, e nessuno lo nega, che esso suppone e importa un fatto dommatico, cioè la conformità sostanziale della Volgata con la Bibbia genuina, ossia con gli originali (1).

---

care e dire per es. che il Concilio ha dichiarato sì la sola Volgata solennemente per autentica (intendendo *autentica* nel senso franzeliniano), ma non ha escluso, pur non pronunziandosi in proposito, l' autenticità dell' altre versioni latine. — No, per il Concilio la Volgata è appunto l' *unica* autentica, tanto che avere più versioni per autentiche è per esso un *abuso*. Del resto la lettera de' legati superiormente citata (26 aprile) dice *apertis verbis* della Volgata « *che* ***sola*** *deve essere autentica* ».

(1) « La déclaration d' authenticité implique, il est vrai, d' une manière générale et quant à la substance des choses la conformité de la Vulgate avec les textes primitifs de la Bible. Le Concile de Trente n' aurait pu faire de la Vulgate le texte officiel de l' Église si cette version avait été substantiellement corrompue » Loisy, *Hist. du Canon du N. T.*, p. 266. — « Que

Ma fin dove dovrà estendersi questa conformità?

Anche qui — a non dir nulla dei teologi spagnuoli dei secoli XVI e XVII — abbiamo presentemente due scuole di fronte, di cui l'una, la più stretta, ha per antesignano il Franzelin (1).

La sentenza dell'eminentissimo teologo è così riassunta, nettamente, a pag. 532 del suo trattato *De divina Traditione et Scriptura*: — « *Unde dicimus:*

---

le second décret de cette même session — celui qui fait à la Vulgate une situation privilegiée entre toutes les versions latines — soit purement disciplinaire, je n'ai pas à y contredire. Mais il n'en reste pas moins inadmissible que l'Église enseignante ait rendu obligatoire pour tous les actes publics une version qui ne serait pas fidèle, au moins dans une mesure convenable et suffisante » DURAND in *Études relig.*, aprile 1898, p. 216-217.

(1) È giusto, peraltro, notare come la teoria del Franzelin segni un immenso progresso sulle opinioni ch'eran in voga pochi anni prima, specialmente in Francia. Il manuale di Sacra Scrittura allora in uso in molti seminari francesi — ch'era quello del Janssens, ma riveduto e corretto dal Glaire e poi dal Sionnet che lo corredò di osservazioni e supplementi — così si esprimeva (nel supplemento V) circa il decreto *Insuper*: « Per tale dichiarazione la Volgata latina veniva ad acquistare la stessa autorità, che avevan posseduta, al momento della loro pubblicazione, i testi greci ed ebraici, *anzi diventava la regola, con cui giudicare della loro alterazione, quando questi testi si discostassero dalla medesima* ». Infatti, « la *vera lezione della Bibbia* è quella della Volgata latina, pubblicata a Roma nel 1592, per ordine del Concilio di Trento e con l'autorità del Papa Clemente VIII. Le differenze, quindi, che presentano, confrontati con essa, i testi greci ed ebraici che ora possediamo, sono *errori* provenienti sia da alterazioni di amanuensi, sia da ciò che il senso attribuito da' critici moderni alle parole della lingua originale, non è la vera e legittima loro significazione ». *Hermeneutique sacrée ou Introduction à l'Écriture Sainte etc.*, 6.ª edizione, p. 59 e 63 — Cfr. A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle*, Paris, 1902, p. 24-25.

a) *dogma quod expressum extat in editione veteri vulgata non deerat in scriptura primitiva;* b) *adeoque etiam non erat expressum aliud dogma in textu, et aliud in loco respondente editionis vulgatae;* c) *multo minus dogma quod in vulgata affirmatur, ibi erat negatum aut vicissim.* — *Sed non dicimus*: d) *vi decreti Concilii credendum esse dogma in vulgata* **eodem modo** *expressum, ut erat in scriptura primitiva, dummodo dogma maneat idem; propterea neque dicimus;* e) *in huiusmodi locis nullum posse esse errorem versionis, dummodo non sit huiusmodi, qui substantiam dogmatis mutet vel obliteret ita, ut etiam adhibitis praesidiis necessariis et opportunis, intelligi nequeat* ». Infine — aggiungendo ciò che il ch. autore aveva notato due pagine innanzi — « f) *neque contendimus, vi decreti tridentini constare et tenendum esse, nullum textum dogmaticum extitisse in scriptura originali, qui desit in vulgata* ». — Insomma, la tesi franzeliniana è questa: — ***Quantunque l' uno o l' altro testo dommatico dell' originale possa mancare nella Volgata, niun testo dommatico di questa può mancare o riferirsi ad altro domma nell' originale: differenze, se ve ne ha, son tutte accidentali, modali, mai sostanziali.***

Contro di questa i migliori esegeti moderni stabiliscono che — ***l' autenticità della Volgata, sancita nel Tridentino, non importa — oltre quella sostanziale conformità che si richiede in ogni versione — se non l' assenza dalla medesima di qualsiasi errore dottrinale in cose attinenti alla fede e ai costumi: per quel che riguarda le mende di traduzione*** (qualunque esse siano) ***e le interpolazioni di minor conto anche nei luoghi dommatici, la ricerca critica non è minimamente ostacolata dal decreto Tridentino*** (1).

(1) « Les théologiens le plus autorisés — scrive il Padre Corluy S. J. — qui ont expliqué ce decret, font observer..... qu' en déclarant la Vulgate authentique (les Pères du Concile)

Non si può negare alla tesi del Franzelin, il merito d' una grande precisione e chiarezza: ma gli argomenti addotti son poi così solidi, come le affermazioni sono categoriche e nette?

Il Franzelin confessa egli stesso come, a provar la sua tesi, non basta il nudo fatto che la Volgata è stata dichiarata *autentica* (anche intendendo questa parola nel senso datogli dal ch. teologo). — Giacchè, « *poterit versio aut editio scripturae dici adhuc simpliciter conformis originali, licet in locis paucis quibusdam etiam per se dogmaticis esset* ***discrepantia negativa****, vel etiam* ***positiva****; h. e. licet alicubi in versione aut editione aliud dogma* (*quod tamen aliunde revelatum constaret*) *esset expressum quam in originali; dummodo non sit* ***difformitas contradictionis in dogmate****; talis enim versio foret haeretica. Quod si ita est, neque repugnaret, ut versio vel editio scripturae adhuc simpliciter licet illo inferiori modo et gradu conformis textui originali, etiam usu publico in Ecclesia* [poco sotto aggiunge: *vel etiam expressa declaratione*], *quatenus simpliciter conformis, approbaretur; quatenus vero secundum quid difformis est, toleraretur* » (1). — Se adunque — conchiude — per la Volgata noi asseriamo una conformità più stretta, non è perchè la medesima fu dichiarata solennemente autentica; « *sed argumentum ducitur ex* ***modo declarationis*** ».

E qui, crediamo, ogni lettore s' aspetterà che il Franzelin sottoponga ad esame critico il decreto con cui la Volgata fu dichiarata autentica, per mostrarci

---

n' entendent pas définir qu' elle est en toute choses conforme à l' original, *mais seulement* qu' il ne peut y avoir dans la Vulgate aucune erreur, aucune doctrine fausse en matière de dogme et de morale » *Dict. apol. de la foi cath.*, Jaugey, p. 659.

(1) *l. c.*, p. 538.

quello special *modus declarationis* che importa, nella medesima, un tal grado di conformità. —

Invece l'illustre teologo lascia questo secondo decreto intieramente da parte, per fondare tutta la sua dimostrazione sul primo « *De canonicis scripturis* »: — sopra un decreto cioè che si occupa di tutt'altro che della Volgata e della sua autenticità. Si può trovare strana la cosa, ma è un fatto: del resto, data la spiegazione franzeliniana del primo decreto, non si può negare che egli legittimamente si appoggi su questo. Se infatti s'ammetta che lo scopo del Concilio fu di definire in esso per vera scrittura divina tutti i testi dommatici della Volgata, perchè voleva servirsene nelle sue deliberazioni, non v'ha dubbio che la tesi del Franzelin scende logicamente dalle premesse. Se non che, abbiamo già veduto quanto quell'asserzione sia contraria ad una sana esegesi del decreto stesso e alla sua storia; e non v'è quindi bisogno di tornar ora sull'argomento (1).

---

(1) Non sarà per altro superfluo, mostrare come le conclusioni del Franzelin circa il grado di conformità della Volgata rispondano poco al presunto scopo del I. decreto tridentino, sul quale egli vuol basarle. Il Franzelin infatti, mentre sostiene che il domma insegnato in un versicolo della Volgata deve esser sostanzialmente lo stesso che nel testo originale, concede però — e la cosa è invero troppo evidente — che vi possono essere differenze modali, e tali che la stessa *identità* del domma non appaia se non dopo uno studio alquanto accurato (*Adhibitis praesidiis necessariis et opportunis*, p. 530). — Ora chi non sa, anzitutto, che anche le *modalità* di un domma possono essere e sono state spesso oggetto di definizioni speciali? Ecco dunque che il Concilio non ostante il suo decreto, non può, rispetto a queste modalità, dormir tranquillo sulla Volgata come, secondo il Franzelin, era intenzione sua. Anzi non lo potrà neppure circa la sostanza stessa d'un domma; come quella che non sempre, a confessione del Franzelin, appare così a prima vista

Piuttosto è tempo di studiare direttamente così gli *Atti* del Concilio, come la stessa Volgata, e vedere, in modo positivo, quale conformità si debba attribuire a questa rispetto ai testi originali. Giacchè, quantunque non fosse intenzione del Concilio di *definire* nel presente decreto la *conformità* della Volgata ai testi originali, sibbene di stabilir questa come versione ufficiale e *autentica* per gli atti pubblici del magistero teologico e pastorale; s'è già notato, che i Padri non

---

la stessa nella Volgata e nei testi originali; donde la necessità di consultare questi ultimi! — Ma v'ha di più; il Franzelin nega differenze sostanziali nella *antica Volgata*, non già negli esemplari della medesima; onde « *nisi supponatur error antiquus et universalis, jam non esset in Vulgata veteri editione, sed in aliquot mendosis exemplaribus* » (545). Ora poichè il Concilio non poteva trarre le sue prove bibliche dalla Volgata in *astratto*, ma dagli esemplari della medesima che aveva tra mani, ad ottenere lo scopo che il Franzelin gli attribuisce, avrebbe dovuto non solo dichiarare una tale stretta conformità per la Volgata in genere, ma altresì per qualche speciale e determinata edizione della medesima, e ciò *prima* di cominciare i suoi lavori. — Siamo sinceri: che il Concilio dinanzi ad un versetto della Volgata debba eventualmente dire: « forse nell'antica Volgata non era così », ovvero esitare: « forse nel testo originale non era così! », non si ha in entrambi i casi la stessa incertezza? E allora qual'è l'utilità pratica della dichiarazione, intesa nel senso franzeliniano? — Di più, molto giustamente osserva il Padre Méchineau: Il Concilio non ha esaminato criticamente le singole proposizioni della Volgata; quindi il fondamento del suo decreto non potè essere se non il fatto, che la Volgata era una edizione approvata ed usata dalla Chiesa. Ma ciò non basta, per confessione del Franzelin, ad assicurare un tal grado di conformità, quale egli asserisce per la Volgata, *ergo*....

potevano far ciò senza occuparsi anche, in certo modo, della *conformità* della Volgata. E di fatto non mancarono nel seno stesso del Concilio, come anche tra i legati della Santa Sede e la congregazione de' cardinali e teologi romani, controversie e discussioni a tal proposito.

La commissione deputata a indicare gli abusi e proporne i rimedi, aveva a proposito delle versioni latine della Bibbia notato due abusi: 1. la moltiplicità delle versioni latine in voga — 2. l'incorrezione degli esemplari della Volgata che erano allora in uso —; e proposti due rimedi: 1. l'adozione della Volgata come unica versione autentica — 2. la correzione della medesima dalle varie mende che presentava, la qual correzione doveva essere affidata alle cure di S. Santità. —

Quando si fu a discutere su queste proposte della Commissione, fu fatta subito la difficoltà: — Come dichiarare autentica una versione che si riconosce nel tempo stesso per assai incorretta? Si prenda piuttosto un'altra versione migliore, o si corregga la Volgata, *prima* di approvarla; almeno si dica espressamente nel decreto che non s'intende già d'approvare la Volgata nello stato triste in cui si trova, ma la Volgata quale sarà *dopo* la correzione (1). — A questa difficoltà fu risposto dal Vescovo di Fano, uno dei

(1) Questa in realtà era stata la prima idea. Nella Congregazione *particolare* del I marzo l'Arcivescovo d'Aix parlando degli abusi circa la S. Scrittura, così si esprimeva « *Primo circa editionem, quia non omnes textus sunt conformes, imo plures sunt corrupti. Ideo erit bonum corretionem committere peritis deputandis. Et quia correctio veteris testamenti est principaliter consideranda circa hebraeum et novi testamenti circa graecum, a quibus respective ut plurimum aeditio latina emanavit, ideo deputandi sint docti in hebraeo et*

deputati, e da altri, che altro è dire che gli *esemplari* siano corrotti, altro asserire che la stessa *versione* Volgata sia incorretta: ora « *in libris qui circunferuntur sunt mendae, non autem in vero exemplo* (1); . . . *ipsa enim editio vulgata de se pura est et absque mendis* » (2): almeno almeno, non vi sono errori sostanziali, e quanto agli altri che vi si possono notare, conviene sempre meglio attribuirli ai librai che accusarne la Volgata stessa (3). E ciò per ragione di prudenza rispetto ai

---

graeco et docti theologi in latino, et etiam mixti in omnibus. Et bonum esset habere textus antiquos tum in latino, quam in hebraeo et graeco, qui verisimiliter essent et reputarentur correcti. Quantum ad translationem, habeantur et colligantur tot antiqui translatores, aliter dicti interpretes, quos haberi poterunt. Non quod dubitemus de translatione b. Hieronimi et aliorum doctorum ac sanctorum, sed ut emendatio ipsa circa loca corrupta et depravata melius fieri possit » — Massarelli, *Diar. III.* (Merkle), p. 500 — Cf. Raynaldum *ad a. 1546* n. 28, Theiner I, 61. — Lo stesso Card. Cervini che presiedeva la congregazione, si esprimeva in modo non troppo favorevole alla Volgata; dopo le sentenze di vari Padri, conchiudeva così: « *Abusuum ex scripturis sacris descendentium tria sunt genera. Primum in ipsismet scripturis versatur, scilicet in scorrectione* (sic) *et mendositate earum; nam tot bibliorum editiones circumferuntur, ut vix constet, quae verior et potior sit habenda. Accipiatur igitur una editio et ea secundum codices antiquos et fideles tum ex Hebraeo, in quo magis vetus testamentum versatur, tum ex Graeco — propter novi translationem — purgetur, ut posthac sciamus, quam bibliorum editionem suscipere debeamus* ». — Massarelli, *Diarium III.* (Merkle) p. 505-506 — Cf. *Acta*, Theiner, I, p. 63 — Nella congregazione generale del 17 marzo, i deputati non facevano più menzione della scorrezione della Volgata e del bisogno di emendarla sui testi originali, ma si limitavano a rimettere a S. Santità la cura di pubblicarne un testo emendatissimo — Theiner, I, 64 sq.; Severoli, *Comm.* (Merkle) p. 46.

(1) Theiner, p. 70.

(2) Ibid, p. 79.

(3) Ibid, p. 80.

nostri avversari, affinchè cioè, non « *id nobis ipsi impingant, cum auctoritates ipsius vulgatae eis opponuntur* » (1), specialmente poi « *ne detur ansa dicendi, nos hactenus libros non probos habuisse. Si enim, inquient, libros bonos non habuerunt, quomodo bona dogmata et bonas cerimonias habere potuerunt?* » (2). — Queste ragioni, per quel che appare dagli Atti (3), non suscitarono contese ed obbiezioni tra i Padri del Concilio.

Non così piana andò la cosa con la commissione dei teologi romani.

Appena, infatti, giunto in Roma il resoconto de' legati, il decreto — come Bernardino Maffeo, segretario di Paolo III, s'affrettò il 17 aprile ad avvisarne il Card. Cervino — aveva fatto ivi una gran brutta impressione (4).

E lo stesso giorno il Card. Farnese scriveva ai legati più diffusamente, nel medesimo senso di Maffeo: « Non lasciarò già di avvertirle, — egli dice — che quanto al primo capo delli abusi è stato considerato da qualcuno, che l'havere ricevuto per autentica la traduttione commune, così semplecimente senza mentione alcuna di farla correggere o rivedere, potrà forse essere biasimato con qualche colore, essendo manifesto che in essa sono delli errori, che male si possono attribuire alla stampa » (5).

Il Cardinal Cervini rispose il 24 aprile al Maffei, scusandosi e facendo notare quanto fosse poco prudente accennare esplicitamente nel decreto — come si voleva da principio in Trento stesso — il bisogno che aveva

(1) Ibid, p. 70.

(2) Severoli, *Comm.* (Merkle) p. 42.

(3) Delle discussioni nel seno stesso della Commissione non sappiamo nulla.

(4) Presso Druffel-Brandi, *l. c.*, p. 78 (n. 406).

(5) Druffel-Brandi, p. 479, n. 407.

la Volgata di esser corretta: « perchè in vero il voler pubblicare in un decreto, che la nostra bibbia fusse scoretta, cioè quella della chiesa Romana, perchè da lei come da madre è derivata nelle altre chiese latine, saria stato troppo errore per noi, maxime a questi tempi, che la detta chiesa è pur troppo calumniata, et oppressa, dove che col partito qual s'è preso, si viene a far il medesimo effetto senza pericolo alcuno, perchè, nè più nè meno, si rimette a N. S.re la correttione della bibbia, così latina, come greca et hebrea; et chi havesse humore in tale impresa, non harà causa di scorrucciarsi con noi per questo. Staremo adunque aspettando, che voi ci mandiate presto una bella bibbia corretta et emendata, per potere stamparla..... Et così quelli che pigliasseno hora admiratione, come fatte voi, d'essere stata authenticata l'editione comune, senza mentione di farla corregere, vedendola poi corretta n'havranno perpetuo obbligo a S. S.tà, et il concilio non harà data la sententia contra la scrittura della nostra chiesa, anzi per contrario l'havrà authenticata et approvata, il che non è da stimare di poca importantia. Non dirò qui, come la editione, per judicio di molti, (1) non si poteva ragionevolmente chiamare incorretta, per trovarsi questo libro (*codice*) e quello incorretto, essendo ella come una specie, et li libri come individui. Nè dirò anco, come non si crede per molti, che in essa si trovi altra incorrettione che de librari, ancora che paia hoggi a nostri ingegni più delicati, che alcune cose si po-

(1) Che questi molti abbiano ragione o no, al Cervino importa poco; almeno egli non vuole insistere su questo punto. — Se la Volgata è incorretta, la si correggerà. La correzione che si richiede, non sarà certo tale da modificar la sostanza stessa della versione; — e questo gli basta.

tesser interprettare con più chiarezza o con più elegantia, volendo questi tali adattare la letione latina alla greca et all' ebrea, li testi delle quali due lingue son ben spesso più scorretti che li latini, anzi, quanto più sono l' exemplari antichi et fedeli, tanto più si trovano conformi alla notra latina vulgata. Et nondimeno havrò caro d' intendere, come S. S.tà approva, o non approva, queste raggioni » (1).

Un' altra lettera fu spedita, di lì a due giorni, al cardinal Farnese dai Legati insieme. Questi cominciano dall' esporre le ragioni che determinarono la scelta della Volgata come edizione ufficiale: « Saperà adunque che alcuni..... hanno tenuto, che la nostra editione vulgata latina sia quella de S. Hieronimo, et qualch' un di loro ne ha raccolte molte raggioni; li altri non hanno affermato questo, ma son ben convenuti uno omnium consensu, che la editione, quale ha usata la chiesa Romana, sia più sicura come quella che non è stata mai imputata d' heresia, non ostante che paia diversa in qualche loco dal testo hebreo et greco, et che sia di stile humile, et non senza qualche barbarismo, o sollecismo (2), perchè, essendo assai chiaro, che gli Hebrei, et li heretici hanno corrotti le (?) testi della scrittura sacra in molti lochi, non si vede dove si possa riccorere più sicuramente, che all' osservatione di quella chiesa che, oltre al esser capo della Christianità per spetial privilegio et gratia di Dio, s' è mantenuta sempre senza macula di heresia et con perpetua sucessione et non mai interrutta de pontefici. Et questo è quanto alla recettione della vulgata editione latina.....

(1) Druffel-Brandi, p. 482-483, n. 410.

(2) Questo non era il minore degli svantaggi della Volgata agli occhi degli *Umanisti* di quel tempo!

» Quanto hora alla incorretione sua, se bene s' è cognosciuta qui, in lochi però che non mutano le cose essentiali della fede, nondimeno il synodo non ha voluto approvare il parere de deputati, nè confessare per pubblico decreto, che la editione sia formalmente corutta, ancora che li libri sieno chi più et chi meno incorretti; ma in quel cambio ha giudicato più espediente di corregere essi libri tacitamente in effetto, et mandarli poi fuora con l' autorità di N. S.re et approbatione del synodo, che palesare l' errore in tempo, nel quale non vi si ponesse rimedio..... Le raggioni, che hanno mosso il synodo et noi, a non voler infamare questa editione, sono infra le altre, state l' infrascritte.

» Prima, perchè altro è a dire essere incorretta l' editione, altro essere incorretti i libri più o meno, come di sopra è toccato. Poi per non debilitar da noi medesimi li fondamenti nostri et fortificare quelli delli avversarii, quali in più lochi hanno scritto, che si sono partiti da noi, non solo per li mali costumi, ma ancora per la falsa dottrina, il che noi saremmo venuti a comprobare, confessando, che la nostra scrittura sacra, quale già tante centinaia d' anni havemo letta, predicata et interpretata fusse mendosa; nè saria bastato a dire che le mende fussero dove non importava alla fede, perchè da uno errore si potria arguire a infiniti. Appresso, per non detrahere alla chiesa Romana, quale è stata madre di tutte le altre, massime occidentali, havendo dato loro la fede et le scritture, perchè, se un synodo generale havesse decretato che la scrittura sacra di essa chiesa Romana era scorretta, convenientissimamente li avversarii suoi haverebbero potuto tanto più affermare, che non se li doveva credere, essendo stata lei tanto tempo in errore, et havendoci tenuti altri. Ultimamente, perchè

o quest' editione ha errori notabili, o no ; se no saria stato gran male, accusarla a torto ; se ella ha errori, S. S.tà et il concilio gli potranno così aeque bene emendare in tanti luochi, quanti bisognerà, senza alcun pericolo di scandalo o d' infamia,.... et emendata che sarà allora pubblicarla, potendosi sempre (*rispetto agli avversari*) attribuire all' incorrettione de librari o moderni o antichi, ogni varietà, che si fusse fatta, di che si trovarà mentione nel decreto » (1). — Eran, come si vede, le stesse ragioni che già erano state addotte in seno al Concilio, in risposta ad alcuni oppositori.

Se non che la Congregazione romana non ne sembrò punto soddisfatta. Il Farnese rispose, il 29 maggio, che Roma si occuperebbe della correzione, poichè ormai non v' era altro da fare, ma che si ripensasse meglio, « se ci fusse altra strada di temperare o dichiarare quel decreto, il quale a molti dà molestia, sì per la raggione scritta altra volta et sì per lo anathema annesso, parendo loro strano non poter rifiutare la detta editione in quelli luoghi, dove il senso del testo commune hebreo et greco non concorda o non è bene espresso nel latino, alla quale difficultà non vedono come si rimedi con la correttione che si disegna di fare, perchè se si correggeranno solamente li errori venuti dal tempo et dalla negligentia delli scrittori et delle stampe, ne rimarranno molti che male si possono imputare a questa cagione ; et così il rimedio sarà non intero et, se si vorrà andare più innanzi a correggere etiam quelli che fussero stati fatti dallo autore della editione, si

(1) Druffel-Brandi, p. 484-485, n. 411. Quando queste due lettere de' legati giunsero a Roma, il Concilio s' era già sciolto per le vacanze. L' ultima sessione fu quella del 15 aprile.

entrerà in una impresa troppo larga et troppo indeterminata, la qual tirerà seco dell' altre difficoltà » (1).

I legati risposero l' 8-9 giugno, congratulandosi che la commissione romana volesse accingersi alla correzione della Bibbia, « sperando che un tal rimedio sia per essere di più efficacia, che forse ora non si crede ». Come scusa poi del proprio operato, aggiungono: « Chi havesse pretermesso nel decreto l' approbatione di questa editione vulgata, haveria fatto contro alla voluntà di tutti li prelati del concilio et de teologhi, che sono molti, ben chè non habbino voce, et saria àncora stato causa che in breve tempo non si fusse saputo qual era la vera bibbia, tante se ne son tradutte da 20 anni in quà et traducevasene tutto il giorno, et tante se ne sono stampate e stampavasene tutto il giorno, varie l' una dall' altra in molti ed importantissimi lochi, ed attissimi non solo a fomentare et notrire le presenti heresie, ma a far nascere dell' altre, dove la editione vecchia et vulgata non fu mai suspetta di heresia, la qual parte è la potissima n'i libri sacri, oltre che, quanto più li testi greci et hebbrei son megliori, tanto più comprobano la lettione di questà vulgata, come si può vedere; et che, circa alli lochi, che in essa fussero oscuri, inetti, barbari, malintelligibili, non è tolto nè prohibito ad alcuno di potere, o con interpretatione, o con annotatione, o con nuova tradutione dichiararli et illustrarli; di che par' che ciaschuno si potesse contentare, senza voler ancora refutarli et mettere in compromesso et in scompiglio tutta la fede de nostri padri, che hanno letta ed usata tal bibbia, et la nostra » (2).

(1) Druffel-Brandi, p. 543, n. 441.

(2) Druffel-Brandi, p. 551, n. 451 — (Abbiamo corretto alcune inesattezze in cui l' editore era incorso; vedi più sotto p. 69).

I Legati, insomma, conoscono la moltiplicità e la varietà delle versioni, causa di confusione e di pericolo. Senza darsi gran pensiero di esaminare criticamente quale di queste *varie* versioni sia la più fedele, osservano che la Volgata è, in fatto di fede, sicurissima; e questo è per loro il motivo potissimo per accettarla.

E difatti fu accettata, e il decreto promulgato e confermato solennemente, quando il bel sogno de' Legati di poter pubblicare l'edizione corretta con l'approvazione stessa del concilio era pur troppo svanito.

La conclusione non ci sembra ardua. — Così gli Atti del Concilio come la corrispondenza de' Legati ci han mostrato nel modo più chiaro che nè a Trento nè specialmente a Roma s'ignoravano le mende della Volgata, mende che si sapeva non potersi a giudizio di molti attribuire ai librai, e che non si escludeva potessero essere anche *notabili*. — Solo si era persuasi, d'altra parte, che non v'era alcun errore di quelli che *mutano le cose essenziali* della fede, e che per sentenza comune la Volgata non *era mai stata accusata d'eresia, la qual parte è la potissima nei libri sacri*. E questo bastò perchè si proclamasse infine, col consenso e l'approvazione di Roma, l'*autenticità* della Volgata così come era. — Sarebbe quindi antistorico volere *a priori*, in nome del Concilio, attribuire a questa un maggior grado di conformità di quel che le attribuissero i Legati e la commissione romana, — quale p. es., è quello voluto dal Franzelin (1).

(1) Giustamente il Loisy fa notare anche il fatto, che non pochi Padri, come risulta dagli Atti, volevano insieme con la Volgata, promulgare autentica anche una qualche edizione greca ed ebraica. — « Comme on n'avait pas l'intention — osserva egli a buon diritto — de remanier arbitrairement les documents, le vote de cette proposition aurait eu pour effet de

Una splendida conferma ci vien data dalle testimonianze de' vari teologi che fecero parte del Concilio.

Le parole del Vega (1560) sono d'una chiarezza lampante: — « *Eatenus* — egli dice — *voluit* (il Concilio) *eam authenticam haberi, ut certum omnibus esset,* ***nullo eam foedatam esse errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset,*** *atque ideo statuit, ne quis illam quovis praetextu reiicere auderet. Et hanc fuisse mentem Synodi* ***neque quidquam aliud statuere voluisse*** *ex verbis ipsis et aliis consuetis approbationibus Concilii potes colligere. Et ne dubites de his, verissimum tibi possum allegare testem amplissimum et observandissimum, Dom. S. Crucis Cardinalem* (1), *qui illis sessionibus et aliis omnibus praefuit. Ac pridie quidem, quo illud decretum firmaretur, et postea non opinor semel mihi testatus est,* ***nihil amplius voluisse Patres firmare*** » (2). — E lo stesso confermò esplicitamente il P. Lainez, teologo anch' egli del Concilio tridentino, al P. Mariana (1536-1624) che, essendo in Roma, volle inter-

---

donner à l' Eglise trois textes authentiques, qui n' auraient pas différé quant à la substance, mais où l' on aurait pu compter d' innombrables divergences de détails, dont plusieurs auraient porté sur des textes dogmatiques plus ou moins importants. Si le concile n' acquiesça pas au projet qui lui était soumis, ce ne fut pas à cause de l' inconvénient qui vient d' être signalé, mais parce que l' on jugea suffisant pour les besoins du moment de déclarer authentique une version latine ». *l. c.*, p, 266. — Circa le diversità tra i LXX e la Volgata anche ne' passi dommatici, leggi l'articolo del P. Méchineau, *Études*, 1892, p. 261-284.

(1) Ossia il Card. Cervini, di poi Marcello II.

(2) *De Justificat*, XV, 9.

rogarlo in proposito, come il Mariana ci riferisce (1). Ai quali si può aggiungere Sisto Senese (1520-1569), — citato pur dal Mariana (2) — che quantunque personalmente non assistesse al Concilio tridentino, pure come si esprime il Pallavicini, « visse in quella stagione e conversò con gli uomini intervenuti al Concilio ».

Dal che si può vedere con quanta esattezza il Franzelin affermi che *tutti* i teologi, contemporanei o quasi al Concilio, asseriscono quella conformità da lui difesa rispetto ai luoghi dommatici (3); onde « *in re tam gravi non est recedendum ab interpretatione communi* ». — Il vero si è, che alcuni de' migliori scrittori di quel tempo ci presentano un fenomeno abbastanza curioso a primo aspetto, cioè una incertezza ed esitazione notevole, ogni volta che parlano della Volgata. Il Pallavicini che non manca di combattere giustamente le esagerazioni dei teologi spagnuoli, pure alle volte viene a dire anche lui quasi lo stesso, avendo l' aria di non ammettere nella Volgata se non inesattezze di linguaggio e di stile (4).

Lo stesso Mariana, dopo aver riportato le chiarissime parole del Vega, dopo aver assicurato che il Lainez gli aveva confermato la medesima cosa, dopo aver in vari passi esposto non meno chiaramente del Vega l'opinione sua (5), anch'egli qua e là si esprime

---

(1) MARIANA, presso il MIGNE: *Cursus S. Scripturae*, v. I, p. 669.

(2) *l. c.*, p. 670.

(3) « *Fere omnes eam expresse declarant, pauci sunt qui non diserte de ea loquuntur, sed tamen toto suo modo argumentandi eam supponunt* » *l. c.*, p. 538.

(4) *Storia del Concilio di Trento.* Cfr., p. es.: l. VII c. 17.

(5) « *Hic est disputationis cardo... an Vulgata... ita sit ab illis probata, ut discedere ab eius auctoritate nefas sit etiam in minimis, quae ad nullam pietatis christianae partem*

incidentalmente in modo, da far tralucere una concezione molto più stretta circa la conformità della Volgata. E il medesimo fenomeno si osserva anche presso altri autori.

Questa incoerenza, a cui il Franzelin non ha badato come doveva, e che ci ha sulle prime colpito, è essa stessa, a nostro giudizio, un segno eloquentissimo che il Concilio di Trento non aveva definito niente di preciso circa il grado di conformità della Volgata. Allora infatti la cosa si spiega senza difficoltà. — Tra il timore di far il giuoco de' Protestanti, deprimendo troppo la Volgata (1), e quello di esporsi alle loro risa, seguendo le esagerazioni evidenti de' teologi spagnuoli, non fa meraviglia che alcuni scrittori, *non potendosi, d' altra parte, poggiare su di una decisione netta e chiara del Concilio*, altalenassero un po' ed esitassero nelle loro espressioni. Per altri poi — che, come il Mariana, non potevano ignorare qual fosse stata la vera mente de' Padri — si aggiungevano motivi personali di prudenza. Giacchè scrivere allora in Ispagna un po' troppo chiaramente su tal soggetto, era cosa di molto pericolosa: e chi non aveva gran voglia di procurarsi noie e fastidi a buon mercato, e di cadere tra le unghie dell' Inquisizione, doveva procedere molto cauto e guardingo. « *Omnino fregit ea res* — ci riferisce il Mariana — *multorum animos alieno periculo*

---

videntur pertinere... an in praecipuis tantum religionis capitibus eam admittere necesse sit, eatenus ut nullus perniciosus error in fide neque in moribus ea contineatur » *l. c.*, p. 664. — « *Eam decernit authenticam esse, hoc est plenae auctoritatis, certe quoniam nihil continebat, quod ad mores et religionem spectat, depravatum, eatenusque vetat a quoquam reiici* ». *l. c.*, p 678 etc. etc.

(1) Quanto questo timore fosse radicato negli animi di tutti risulta chiaramente dalle lettere de' Legati al Card. Farnese, citate di sopra.

considerantium, quanta procella immineret libere affirmantibus quae sentirent. Itaque aut in aliorum castra transibant frequenter aut tempori cedendum iudicabant. Plerique inhaerentes persuasioni vulgari libenter in opinione illa perstabant, iis placitis faventes, in quibus minus periculi esset, haud magna veritatis cura ». La questione s' era, invero, inacerbita a tal punto « *ut a probris et contumeliis, quibus se mutuo foedabant adversarii, ad tribunalia ventum sit. Tenuit ea causa multorum animos suspensos expectatione, quem tandem exitum habitura esset, cum viri eruditionis opinione praestantes e vinculis cogerentur causam dicere haud levi salutis extimationisque discrimine* » (1).

Niuna meraviglia quindi che i teologi anche più illuminati, si esprimessero con un certo riserbo. « *Scio quidem* — scriveva il Bañez — *si ab Ecclesia interrogarer, quid* ***viva voce*** *responderem: interim pio iustoque silentio me contineo* » (2).

Basarsi, pertanto, su alcune espressioni meno felici degli autori di quel tempo, per dedurne col Franzelin — chiudendo gli occhi alle testimonianze esplicitissime de' meglio informati — che *quasi tutti* i teologi contemporanei del Concilio o vissuti poco dopo, dichiarano espressamente la sua opinione o la suppongono manifestamente, è affermare senza dubbio cosa storicamente inesatta.

Possiamo forse aggiungere ch' è altresì non aver bene afferrato le reali condizioni della controversia d' allora. Questa infatti, — come, se non c' inganniamo, risulta nel modo più chiaro dalle parole del

---

(1) Apud Migne, *Curs. S. Script*, I, 587-698.

(2) *Schol. Comment. in I part. S. Thom.*, Salmanticae, 1584. Qu. I, art, 8.

Mariana (1) e del Bellarmino (2) — era posta in questi termini: il Concilio dichiarando la Volgata autentica, ha egli inteso obbligarci a crederla infallibile in ogni minimo punto, ovvero ha voluto solo farne l'edizione ufficiale e assicurarci inoltre che nulla vi si trova di contrario alla fede e ai costumi? — Quello asserivano gli Spagnuoli nel loro culto idolatrico della Volgata (3),

(1) *l. c.*

(2) Così egli scriveva da Lovanio al Sirleto il 1 aprile 1575: — « *Venio nunc ad quaestiones meas, quarum prima ac praecipua illa est, quid sibi Tridentina synodus voluerit, cum in IV sessione latinam et vulgatam editionem pro authentica habendam esse decreverit. Video enim de re tanta summorum virorum dissimillima esse iudicia, cum alii palam affirment ipsam latinam et vulgatam editionem ita esse a Concilio approbatam, ut non liceat ullo pacto nunc asserere aliquam esse in hac editione sententiam, quae vel falsa sit vel mentem primi scriptoris non contineat; qui etiam malint hebraicorum graecorumque codicum auctoritatem contemnere, quam ullum in antiquo interprete lapsum agnoscere; ac demum verum et germanum Scripturae sensum, non minus in hac editione habere nos doceant, quam si ipsa sacra primorum scriptorum autographa haberemus; alii vero contra nihil unquam tale a Concilio decretum esse contendant, sed illud solum, hanc veterem et vulgatam editionem ut omnium optimam esse retinendam, nec ulli fas esse aliam aliquam vel in gymnasiis vel in concionibus tractare, vel in sacris publicisque officiis legendam aut canendam introducere, quin etiam nihil omnino in hac editione reperiri quod fideī puritati vel morum honestati sit adversum: caeterum negari non posse quin interpres latinus huius editionis auctor, nonnunquam more exterorum hominum dormitaverit et non semel a vero Scripturae sensu aberraverit* ». — (*Vat. lat.*, 6192, fol. 259; presso Batiffol, *La Vaticane*, p. 32). Disgraziatamente la risposta del Sirleto non ci è pervenuta o almeno non è stata trovata ancora. Ma è facile supporre che essa non poteva esser diversa dalla sentenza del Cervini, di cui il Sirleto era stato segretario.

(3) Come saggio strano di questo culto, può citarsi forse il paragone con cui, al principio del sec. XVI, gli editori della

questo le persone meglio informate come il Cervino, il Vega, il Lainez, il Mariana. Quei teologi che sembrano ondeggiare fra le due opinioni per accostarsi alle volte al Franzelin, non rappresentano, se ben si guardi, alcuna sentenza teologica, nettamente determinata e fortemente radicata a quel tempo. Il loro modo di parlare, in genere, o è frutto d' incertezza e d' esitazione, non sapendo, come il Bellarmino, a quale delle due parti contrarie dover dare ascolto; o è un tentativo di conciliazione tra le medesime; o anche, non raramente, effetto di timore e di prudenza.

Abbiamo, ci sembra, dimostrato sufficientemente — fondandoci sul tenore de' decreti, sulla loro storia e sulle esplicite testimonianze de' teologi contemporanei al Concilio — che la teoria franzeliniana circa la conformità della Volgata, non poggia su alcuna solida base, anzi è positivamente contraddetta dai documenti autentici, da' quali risulta chiaro come il Concilio non ebbe punto, ne' due decreti, l' intenzione suppostagli di definire la conformità della Volgata con gli originali in tutti e singoli i versetti dommatici.

Si potrebbe ora fare un passo innanzi, risalendo dalla questione di *fatto* alla questione di *diritto*: e chiederci, se il dichiarare infallibilmente, per la Vol-

---

Bibbia d' Alcalà spiegavano perchè nella loro edizione la Volgata stesse in mezzo tra il testo ebraico e il greco: « *Mediam latinam B. Hieronymi translationem velut inter Synagogam et orientalem ecclesiam posuimus, tamquam duos hinc inde latrones, medium autem Jesum, id est Romanam sive Latinam Ecclesiam, collocantes* » (Praefat.).

gata, una tale conformità fosse nella competenza del Concilio. Non mancano infatti, teologi che lo mettono in dubbio, anzi lo negano addirittura, confessando di non veder ragione alcuna per concedere una tale prerogativa alla Chiesa, mentre a compiere la sua missione di custode della fede, basta che essa possa dichiarare come in una data versione biblica nulla si contenga di contrario alla Fede e ai costumi (1). — Tanto più, osservano, che non si scorge donde potrebbe provenire alla Chiesa una certezza, non diciamo storico-critica, ma veramente *infallibile*, su tale conformità. Essa non possiede gli *autografi* dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma solo delle *copie*, e delle copie le quali se non possono dirsi sostanzialmente corrotte, son ben lungi tuttavia dal rispecchiare fedelmente gli originali. Or come potrà la Chiesa definire infallibilmente che tutti i versetti, sia pur dommatici, di una versione sono conformi al testo primitivo ispirato, se di questo stesso testo primitivo essa non ha che una cognizione molto imperfetta e — per quel che si riferisce a' minuti particolari — quasi sempre incerta, e a ogni modo non infallibile? —

Checchè sia di tale questione, nella quale non vogliamo ora spingerci più addentro, questo almeno è certo, che il Concilio di Trento non poteva definire una simile conformità nel caso concreto della Volgata: — giacchè *di fatto* essa non esiste (2).

---

(1) Così il P. Lingens S. J. nella *Zeitschr. f. kath Theol.* Innsbruck, 1894, pag. 761.

(2) È vero che il Concilio ordinò la correzione della Volgata, ma è vero altresì che il decreto fu pubblicato prima che le correzioni fossero fatte, e quindi — in quanto dommatico — non può riferirsi ad una edizione possibile futura.

La prova di questa asserzione risulta dal confronto della Volgata coi testi originali, ne' passi in cui la lezione genuina è criticamente accertata. Basterà citare qui alcuni tra gli esempi più caratteristici (1).

Ne incontriamo uno, per così dire, nella prima pagina della Bibbia: il celebre versetto « *Ipsa conteret caput tuum* », che secondo l' ebraico deve leggersi « ***Ipsum*** (*semen*) *conteret caput tuum* » — Il Franzelin, è vero, non ha difficoltà alcuna d' asserire: *Utrovis modo scriptum primitus fuisse dicas dogmata eadem promissi Redemptoris et Immaculatae eius Matris..... utrimque licet paulo aliter reperies enuntiata* ». Ma pochi, credo, riusciranno come lui a vedere nel testo ebraico un accenno qualsiasi al domma dell' Immacolata Concezione! Noi confessiamo ingenuamente di non esser di questi fortunati. Anzi neppure il domma della *redenzione messianica* vi è espresso esplicitamente; giacchè si parla del *semen* in genere, non di una distinta persona. Si annunzia che l' umanità riuscirà infine vittoriosa sulla stirpe del serpente; ma in qual

(1) Vari degli esempi addotti eran già stati rilevati dal Levêsque nella *Revue biblique*, 1895, pag. 645-650, e dal P. Durand, *l. c.*, — Circa le divergenze della Volgata dal testo ebraico dell' Ecclesiastico, ci contentiamo rimandare allo studio del P. Méchineau S. J., in *Études religieuses*, aprile 1899, pag. 176 sq. — « Une autre raison — scrive il buon Padre — qui me fait croire que la Vulgate parfois rend mal certaines propositions dogmatiques, mon Dieu! mais — qu' on me pardonne de le dire simplement — c' est que je n' arrive pas, par-ci par-là, à trouver la même chose dans la Vulgate et dans les autres textes, et que parfois il me semble que la Vulgate est dans son tort » *l. c.*, pag. 197.

modo questa vittoria sarà ottenuta, se per un combattimento generale dell' umanità o per opera di un solo, non è detto: era riservato alle profezie posteriori il sollevare sempre più il velo che si stendeva ancora sul mistero della redenzione (1).

Un altro passo celebre è il *comma* di S. Giovanni: *Tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Filius et Spiritus Sanctus* », il quale manca nell' originale greco. Il Franzelin — basandosi appunto sul decreto tridentino, o per dir meglio, sul senso da lui attribuito al decreto tridentino — ammette come cosa indiscutibile che il versetto si trovasse nell' autografo apostolico. Ma è il caso di dire: *contra facta argumenta non valent*: e che il nostro comma non fosse nell' originale è un fatto evidente per ogni critico imparziale (2).

---

(1) Cfr. CORLUY, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, vol. I, p. 361-363; *Revue bibl.*, l. c.

(2) Vedi gli argomenti principali presso il CORNELY (*Introd.*, III, 670 sq.). Il versetto manca in *tutti* i codici e i *lectionaria* greci, eccetto due codici posteriori entrambi al sec. XV; manca nelle versioni *siriache* e *copte* e così pure nella *etiopica*, eccetto un codice posteriore al sec. XII; manca infine in molti codici latini, tra cui il *Fuldensis* (sec. V) e l'*Amiatinus* (sec. VII-VIII), mentre negli altri che l' hanno, non si legge nè allo stesso posto nè con le stesse parole, e talora è aggiunto semplicemente in margine. De' padri orientali *nessuno* se n' è mai servito nelle celebri controversie trinitarie; e tra i latini, similmente, *nessuna* citazione o allusione *certa* ricorre sin verso la fine del sec. IV. (la prima citazione indiscutibile si legge ne' trattati di Priscilliano († c. 385) scoperti dallo Schepps) e anche dipoi è a molti ancora ignoto. — Secondo il Martin, il comma ebbe origine probabilmente in Spagna per opera di Priscilliano, e alla sua diffusione nella Chiesa latina contribuì molto una prefazione spuria di S. Girolamo, nonchè la recensione della Volgata fatta dall' Università di Parigi, sulla quale ipotesi non intendiamo qui pronunciarci in alcun modo. — Re-

Del pari indiscutibile è l' interpolazione del salmo XIII, dove la Volgata inserisce dopo il vers. 3 parecchi versetti eminentemente dommatici, tolti all' epistola di S. Paolo *ad Romanos* (1).

Nell'Apocalisse V. 12 si legge presso la Volgata: « *Dignus est Agnus accipere divinitatem* » — argomento chiarissimo, se altri mai, della divinità di Cristo. Ma nel testo greco invece di *divinitatem* si ha *ricchezza* (πλοῦτον), e tal lezione è attestata non solo dai manoscritti, ma anche da tutta la tradizione de' Padri greci (2).

---

centemente un decreto del S. Uffizio (15 gen. 1897) dichiarava non potersi *tuto negari aut in dubium revocari, testimonium apud I. Ioan., v. 7 esse authenticum.* I protestanti ne presero subito occasione per beffarsi dell' ignoranza delle Congregazioni romane e proclamare ai quattro venti la servitù scientifica de' cattolici. I migliori esegeti cattolici non mancarono di rispondere, facendo notare come tutti quei commenti si basavano su di una falsa interpretazione del decreto stesso; finalmente il Cardinale Waughan di Londra, dopo informazioni assunte in Roma, potè attestare in una pubblica lettera a Wilfrid Ward: « I have ascertained from an excellent source, that the decree ot the Holy Office on the passage on the « Three Witness » which you refer to, is not intendet to close the discussion on the authenticity of that text. *The field of Biblical criticismus is not touched by this decree* ».

(1) L'Apostolo (*ad Rom.*, III, 10-18) a stabilire la sua tesi della colpabilità universale del genere umano, si serve del vers. 3 di questo salmo e di altri passi biblici (Ps. V, 10; CXL, 4; X, 7; Is., LIX, 7-8; Ps. XXXVI, 2). « Di lì i versi *ad Rom.*, 3, 13-18 sono stati inseriti in qualche Codice dell' Alessandrina, come facenti parte del salmo stesso (così pure nella Vulg.); ma è ormai chiarito che si tratta di una semplice inserzione marginale (cfr. il Cod. Vatic.) di mano cristiana, caduta poi inavvertitamente nel testo. Del resto ciò era stato già notato da S. Girolamo nella prefazione a' suoi commenti a Isaia » Minocchi, *I Salmi*, Firenze, 1895, p. 34.

(2) « On a donc dans la version latine, ou un commentaire substitué à la lettre, ou — ce qui est plus vraisemblable

Molti altri esempi simili ci forniscono i passi di carattere profetico. — È noto, infatti, come san Girolamo, avesse un gran debole per le profezie messianiche; onde non solo — come nota il P. Cornely (1) — soleva riprodurre le profezie vere, in una forma molto più chiara ed esplicita che non fosse quella dell' originale, ma spesso e volentieri si permetteva anche di aggiungere, del suo, un colore profetico a testi che ne erano originariamente sprovvisti. Gli esempi abbondano:

Così in Aggeo II, 8, mentre la Volgata ha: « *Et veniet desideratus cunctis gentibus* », nell' ebraico leggiamo: « *Verranno le ricchezze di tutte le genti* (*al tempio*), — dove del desiderio de' popoli rispetto al Messia, non si contiene il minimo cenno.

Isaia, XI, 10 — « *Erit sepulcrum eius gloriosum* ». Nell' ebraico: « *Il suo riposo* (**menuchah**; una abitazione quieta, tranquilla) *sarà gloria* ». E il contesto esclude qualsivoglia allusione al sepolcro di Cristo, che S. Girolamo introdusse arbitrariamente nella sua versione. Il Knabenbauer commenta: « *Probe notandum est nos habere in hoc loco in* **vulg.** *non verba Isaiae, sed sensum*

---

pour ne pas dire certain — une méprise de copiste dans la transcription du manuscrit dont la leçon a prévalu. Le texte primitif *divitiam* aura été pris pour l'abbréviation de *divinitatem*. Le fait est que les plus anciens auteurs latins, qui citent ce passage, ont lu *divitiam* ou *divitias*. Ce sont Tichonius, saint Fulgence, Primasius et Camodore » DURAND, *l. c.*, p. 224. — Si potrebbe pertanto sofisticare e dire che la lezione « *divinitatem* » non si trova nell' *antica* Volgata, e che quindi l'esempio non è *ad rem*. Ma il testo ufficiale e autentico della *Vetus ac Vulgata editio* non è se non uno, quello pubblicato per ordine di Clemente VIII, sotto proibizione assoluta di mutarne, aggiungervi o toglierne la minima particella, o anche di annotare soltanto, in margine, le *variae lectiones*.

(1) *l. c.*, p. 427.

illum quem **S. Hier.** *verbis prophetae substituit. Hanc autem interpretationem quam* **S. Hier.** *legentibus manifestam facere voluit,* **verbis** *Isaiae non congruere certum est.... Utrum alia consideratione adhibita et ex sensu consequente, uti antea tentavi, ad hanc applicationem perveniri possit necne, aliorum indicio relinquo;* **Corluy** *enim fidenter scribit:* « *hic agi de Christi sepulchro contexta certe oratio minime suadet* ».... *Caveant igitur concionatores, ne sensum et explicationem* **S. Hier.** *auditoribus suis tamquam vaticinium Spiritus s. vendant!* » (1).

Isaia XVI, 1 — « *Emitte agnum dominatorem terrae* » Nell' ebraico: « *Mandate agnelli* (come tributo) *ai dominatori della regione* » —; ove manca il più lieve vestigio di un' allusione qualsiasi al Redentore, e alla gloria e al potere messianico.

Isaia, LII, 15 — « *Iste asperget gentes multos* »: — allusione chiara al domma della *redenzione.* — Nell' ebraico: « *così e' farà sorgere* (per ammirazione o terrore) *molti popoli* (2), *e i re stringeranno per sua causa la bocca* (cioè: *sarà oggetto di riverenza*) ».

Eccli. XXIV, 45 — « *Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino* » — È una profezia della discesa di Gesù negl' inferni, che manca affatto nell'originale, ed è stata interpolata nella Volgata in stridente opposizione con il contesto.

Si può aggiungere finalmente (la traduzione non è opera di S. Gerolamo) il verso 13 del salmo CIX: « *Ex utero ante luciferum genui te* ». — Bella allu-

(1) *Commentarius in Isaiam Proph.* (nel *Cursus Scripturae S.* de' Gesuiti), I, 283.

(2) Così intendono quasi tutti gli esegeti moderni, e tale interpretazione, secondo noi, è assolutamente imposta dal contesto. Il Corluy tuttavia e il Knabenbauer (*Comm. in Is.*, II, p. 290-295) ritengono esatta la versione della Volgata.

sione all' eterna generazione del Verbo, di cui però nel testo ebraico non si ha traccia (1). In questo si parla semplicemente di una splendida impresa guerresca del re. Il salmista, nel versicolo precedente (2), aveva celebrato lo zelo del popolo nel seguire alla guerra (*in die virtutis tuae*) il suo re, a cui s' era offerto come un dono spontaneo (*populus tuus spontanea donaria*), rivestendo se stesso delle armi che stavano appese nel tempio ad onor di Dio (*in splendoribus sanctitatis*); ora e' passa a descrivere l' esercito numeroso e fresco come la rugiada, o, come ad altri piace, lo splendore giovanile del re medesimo (3). — Inteso in senso messianico, il versetto può dirsi una profezia della fecondità e diffusione della Chiesa, non che della sua perpetua giovinezza (4); ma della eterna generazione del Verbo *nec vola nec vestigium.*

Se pertanto gli Atti del Concilio e gli altri documenti studiati di sopra ci avevan mostrato chiara-

---

(1) Il Patrizi basandosi su alcuni codici ebraici, ha voluto difendere l' autenticità della lezione: *genui te.* Ma a torto, giacchè — come fa notare il P. Corluy S. J. — « *codices longe plures ei adversantur; contradicunt antiquissimae versiones coeterae* (cioè esclusa la LXX e la siriaca); *syriaca versio noscitur retractata fuisse secundum alexandrinam; mentio aeternae generationis Verbi aegre contextui aptari potest, optime contra ei aptatur lectio masoretica* » — *Spic. dogm.-bibl.*, II, p. 189.

(2) « *Populus tuus spontanea donaria* [S. Gir.: — *spontanei erunt*] *in die virtutis tuae, in splendoribus sanctitatis* » (Dall' ebraico).

(3) Il senso del versetto ebraico è a un di presso il seguente: « più abbondante e fresca che la rugiada dal seno dell' aurora sarà la tua gioventù ». — Gioventù, peraltro, può prendersi come nome astratto ovvero come nome collettivo: di qui le due spiegazioni proposte nel testo.

(4) Corluy, *Spicilegium etc.*, vol. II, p. 189-190.

mente, che il Concilio non pensò mai a definire, per la Volgata, una conformità così stretta, come molti suppongono, l'esame critico della Volgata stessa ci fornisce *a posteriori* la conferma indiretta ma apodittica della tesi da noi stabilita.

Se non che, v'ha una clausola nel secondo decreto che sembra, a prima vista, contraddire a questa nostra tesi, e la quale perciò non vogliamo passare intieramente sotto silenzio: — benchè, dopo il disputato sin qui, non possa esservi dubbio che si tratti di una contraddizione apparente. — Alludiamo alla prescrizione conciliare: « *ut nemo illam* (Vulgatam) *rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat* ».

In queste parole i teologi spagnuoli trovavano il più forte argomento per la loro teoria. — Il Concilio — dicevano — afferma senza alcuna distinzione, che la Volgata nelle pubbliche dispute, lezioni ecc. *nullo praetextu est rejicienda*. Ora supponiamo che si discuta, se Giona si sia seduto all'ombra d'una pianta d'*edera* come porta la Volgata, o sotto una pianta di *zucca*; e quegli asserisca che la parola ebraica significa *zucca* e null'altro, e questi opponga l'autorità della Volgata: sarà lecito in tal caso rigettare l'interpretazione della Volgata? Se davvero la parola ebraica non significa edera, deve esser lecito di certo; giacchè il Concilio non poteva proibire ragionevolmente, che si rigettasse una interpretazione *falsa*. Intanto però, il Concilio comanda che la Volgata *nullo praetextu rejiciatur*. Qual n'è adunque la conclusione legittima? « Che, a giudizio del Concilio, neppure nelle più minute par-

ticolarità la Volgata può differire dal vero testo originale » (1).

Alcuni vollero sottrarsi alla difficoltà sottilizzando sulle parole *nullo praetextu*, ma sono spiegazioni stentate, se non apertamente sofistiche, e sulle quali crediamo superfluo soffermarci.

Altri, tra cui il Tiletanus (Ravestein, 1506-1571) che fu presente al Concilio, spiegarono il *rejicere*, come riferentesi a tutto il complesso della Volgata, non ai singoli testi: « *Hoc solum est quod synodus constituit, ut vetus et Vulgata editio latina, quae per multa saecula cum reverentia et honore usitata est in omnibus ecclesiis, nullo praetextu rejiciatur.... Hoc est autem editionem aliquam rejicere, eam de suo loco quem obtinet destituere et tamquam publico usu et honore indignam rejicere, aspernare et contemnere. Quod non est censendus facere qui editionem in omnibus Ecclesiis receptam et multorum saeculorum usu approbatam et commendatam sic suscipit ac veneratur, ut tamen eam ad fontem diligenter conferat, et ex fonte illustrat quae obscura sunt, et explicat quae ambigua, aut denique etiam corrigit, ubi certo deprehenditur vel vitium aliquod irrepsisse, vel interpretem Scripturae sensum non plane assecutum, nihil tamen temere aut mutat aut corrigit* » (2).

E siffatta spiegazione è accettata anche dal Didiot (3) e da altri. Essa taglia corto alla difficoltà, ma, per esser leali, dobbiamo confessare che non ci

---

(1) Così, a un di presso, il Poncius (Migne, *Cursus S. Script.*, I, p. 880).

(2) Presso il Franzelin, *l. c.*, p. 561: l'illustre teologo non sembra aver notato la speciale interpretazione del Tiletano circa il *rejicere*.

(3) « Rejeter la Vulgate *sous un prétexte quelconque*, ce n'est pas l'abandonner dans tel on tel endroit et au sujet de tel ou tel détail; c'est la condamner en bloc et tout entière;

soddisfa interamente. E un primo motivo si è il concetto stesso di *versione autentica*. Per servirci di un esempio volgare: se l'imperatore d'Austria, pubblicato un nuovo codice, dichiarasse la tal versione boema *autentica* per i tribunali di quella lingua, si dirà che basti adottarla così in globo, libero poi ognuno di allontanarsene ne' punti particolari, quando lo creda opportuno? — Di più, gli Atti del Concilio ci mostrano non oscuramente in che senso i Padri intendessero quel *rejicere*. Così nella prima relazione, il 17 marzo 1546, leggiamo: « *quod nemo illam rejicere audeat aut illi* ***contradicere*** »: — e parimenti nell'ultima discussione il preside interroga i Padri se piaccia aver una edizione sola ecc..., di cui tutti si servano come autentica nelle pubbliche lezioni ecc... « *quodque nemo* ***ei contradicere*** *vel eam respuere audeat* ». E il Concilio risponde affermativamente (1). — In fine si noti anche la

---

c'est refuser de la tenir pour authentique et de s'en servir dans les circonstances précédemment déterminées; c'est accorder à une autre le privilège que l'Église n'a concédé qu'à la Vulgate » — *Logique surnaturelle*, p. 123.

(1) Theiner, I, p. 83. — Un nostro dottissimo amico, ci fa, a tal proposito, una osservazione che crediamo utile trascrivere: — « È vero — egli scrive, alludendo al nostro argomento desunto dagli Atti Conciliari —; ma io credo che da una parte per la mancanza d'idee nette sugli ultimi particolari o sfumature, e, dall'altra, per troppo amore di cavarsi d'imbroglio e di porsi in una posizione sicura, i redattori del decreto hanno scelto espressioni (infine, sapevano e intendevano di fare un decreto disciplinare, non una definizione di fede) che dissero più di quello che essi realmente intendevano. Sotto questo riguardo, io giudico preziose le spiegazioni de' teologi presenti al Concilio. Io credo che da essi, più che dalle nude parole del decreto per sè prese, sia da misurare la portata di questo. — Non potreste accennare almeno anche a questa possibilità, che in fondo supponete? A me la cosa pare non solo possibile, ma

difficoltà della Congregazione romana, cui pareva strano « *non poter rifiutare la detta editione in quelli luoghi, dove il senso del testo commune hebreo et greco non concorda o non è bene espresso nel latino* » (1). Alla quale i legati rispondevano l' 8 giugno « Che circa alli lochi che in essa fussero oscuri, inetti, barbari o mal' intelligibili, non è tolto, né prohibito ad alcuno di potere o con interpretazione, o con annotazione, o con nuova tradutione dichiararli et illustrarli; di che par che ciaschuno si potesse contentare senza volere ancora *refutarli* et mettere in compromesso et in scompilio tutta la fede de' nostri padri, che hanno letta et usata tal bibia, et la nostra » (2). — Tuttociò non lascia, ci sembra, gran probabilità alla spiegazione del « *rejicere* », accettata dal Didiot e da altri.

---

probabile ». — Rispondiamo, che la questione da noi agitata era principalmente esegetica: si trattava di determinare il vero senso della parola *rejicere* nel decreto conciliare, se, cioè, si riferisca solo all' *insieme* della versione, o ai *singoli testi*. E quest' ultima ipotesi ci sembra ancora la più probabile; nè crediamo, d' altra parte, sia punto in opposizione con il pensiero intimo de' Padri, nè con le testimonianze surriferite de' teologi che assisterono al Concilio. Ciò non impedisce che l' osservazione del dotto amico sia, in fondo, giustissima, in quanto che si avrebbe torto di prendere la prescrizione conciliare nel senso più rigoroso. Al che accennavamo anche noi, scrivendo poco più sotto a proposito della risposta de' Legati: « Chi conosce alquanto la letteratura teologica di quei tempi, (*solo* di quei tempi?), sa quanta latitudine ammetta l' interpretare e dichiarare un testo più o meno incommodo! »

(1) V. sopra.

(2) Diamo il testo quale, per intermezzo del sac. dott. Minocchi, ci ha gentilmente trascritto dall' Archivio fiorentino (Carte Cervini, 7, 153) il Rev. P. Lugano. — Nell' edizione del Druffel-Brandi vi sono diverse inesattezze: così egli legge *traditione*, mentre nell' originale v' è, nel modo più chiaro *tradutione*; parimenti *refutarla*, mentre va letto (come aveva fatto

La vera risposta all' argomento de' teologi spagnuoli deve desumersi dal concetto della Scrittura che i Padri avevano più o meno implicito in mente, nello stabilire il decreto per l' autenticità della Volgata. È chiaro che qui la Scrittura non si presenta loro, se non sotto il punto di vista dommatico, in quanto è, insieme con la tradizione, una fonte della rivelazione. Le pubbliche lezioni, dispute, ecc. non sono lezioni e dispute di carattere puramente esegetico, ma piuttosto lezioni e dispute teologiche nel senso più stretto della parola, vale a dire dommatiche. Per queste era un *abuso*, secondo il Concilio, il servirsi di più versioni come autentiche. E veramente in tempi di violenti discussioni teologiche, com' eran quelli, e richiedenti somma prudenza per non dare appiglio ai Protestanti, si capisce senza difficoltà come fosse un vero abuso ed un pericolo quell' aderire che ognuno faceva ad una propria edizione prediletta nel provare le sue tesi teologiche, disprezzando e rigettando le altre versioni, su cui forse si fondavano gli avversari.

Se non che una tal risposta, mentre riduce al silenzio i teologi spagnuoli, sembra ritorcersi anche contro di noi e favorire la teoria del Franzelin. Di

---

il Vercellone) *refutarli*. Questa lezione ha per noi una certa importanza: giacchè se fosse scritto veramente *refutarla* (cioè l'edizione), si potrebbe vedervi un appoggio non indifferente per la spiegazione del « *rejicere* » che noi combattiamo, laddove la cosa è del tutto diversa quando debba leggersi *refutarli* (cioè: i lochi). Perciò abbiamo voluto prendere informazioni sicure. Il P. Lugano ci scrive: « le parole *dichiararli*, *illustrarli* e *refutarli* portano sempre la correzione dell' *o* in *i*: di modo che tutte e tre si devono leggere *dichiararli*, *illustrarli* e *refutarli*. Quest' ultima parola sembra scritta dapprima *refutarla* (e non *refutarlo*) ma la correzione, come nelle precedenti, dimostra doversi leggere *refutarli* ».

fatto — si può dire con ragionamento analogo a quello degli spagnuoli — il Concilio ci obbliga a non rigettare l' autorità della Volgata nelle pubbliche lezioni e dispute teologiche; d' altra parte è impossibile supporre che il Concilio ci obblighi a seguire l' errore; quindi bisogna ammettere che la Volgata, almeno in tutti i passi dommatici, sia vera, ossia conforme agli originali.

Prima di rispondere direttamente alla difficoltà, non sarà inutile far osservare, come questa non sia meno spinosa per la tesi franzeliniana che per la nostra. Giacchè, come si è fatto notare, le dispute possono aggirarsi non solo circa la sostanza essenziale di un domma ma anche — anzi molto più — circa i vari aspetti, le varie modalità del medesimo. Ora, secondo il Franzelin, se ne' passi dommatici della Volgata s' incontra sempre, sostanzialmente, lo stesso domma, il *modo* però di presentarlo è alle volte *molto diverso*. E allora? — Non v' è che una doppia ipotesi (1). — O dire che per il decreto tridentino la Volgata, almeno ne' passi dommatici, è *pienamente* conforme agli originali; — o ammettere che il precetto tridentino di non rigettare in quelle dispute l' autorità della Volgata, non importa per sè la *conformità* di questa con gli originali.

La prima ipotesi è evidentemente insostenibile, e il Franzelin è il primo a convenirne. Resta quindi la seconda: con la quale svanisce al tempo stesso ogni difficoltà contro di noi.

Ma si dirà: come può il Concilio obbligare a non rigettare l' autorità della Volgata, anche quando si

(1) Non tenuto conto, naturalmente, dell' interpretazione del *rejicere* esclusa più sopra.

potesse dimostrare che non concorda realmente con gli originali? — Era la difficoltà della Congregazione romana. — Ora bisogna notare due cose. La prima, che per il fatto stesso che il Concilio ha dichiarato la Volgata *autentica*, ci ha assicurato — oltre quella generale conformità con i testi originali della Bibbia, quale si richiede in ogni versione degna d'un tal nome — che *nulla* v'è nella Volgata « *ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi possit* ». — La seconda, che perciò ogni argomento dommatico legittimamente desunto dalla Volgata, è veramente *valido*, se non sempre come argomento *biblico*, almeno come argomento di *tradizione*. — Ciò posto — se si badi specialmente alle circostanze del tempo — poteva ottimamente stabilire il Concilio in via disciplinare, per togliere gli abusi invalsi, che in tutte le dispute pubbliche su questioni dommatiche, l'autorità della Volgata rimanesse inconcussa (1); tanto più che, come è detto nella risposta de' Legati citata di sopra, si permetteva ad ognuno di illustrare e dichiarare i luoghi difficili con la massima libertà (« con interpretazione, o con annotazione, o con nuova traduzione ») solo che non si *confutassero*, ossia non si rigettasse *apertamente* la lezione della Volgata come falsa. — Or chi conosca

(1) E questo sembra invero asserire non oscuramente il Vega, quando dopo aver detto che il Concilio « *eatenus voluit eam authenticam haberi, ut certum omnibus esset, nullo eam foedatam errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset* », aggiunge tosto: « *atque ideo statuit, ne quis illam quovis praetextu rejicere auderet* ». — Similmente il Mariana: « *Eam decernit authenticam esse, hoc est plenae auctoritatis, certe quoniam nihil continebat quod ad mores et religionem spectat depravatum, eatenusque vetat a quoquam reiici* ».

alquanto la letteratura teologica di quei tempi (*solo* di quei tempi?), sa quanta latitudine ammetta l'interpretare e dichiarare un testo più o meno incommodo! » (1).

Chiudo questo mio studio con una osservazione. — Il decreto tridentino sulla Volgata è stato un decreto di saggia disciplina che ogni giudice imparziale deve approvare. Esso non solo ha posto un riparo necessario alla invadente moltitudine di traduzioni allora in voga, con vero pericolo per la unità e purità della fede, e senza quasi alcun vantaggio per la scienza; ma di più ha salvato da una rovina quasi

(1) Il P. Cornely non si esprime circa la conformità della Volgata coi testi originali, in modo esplicito e netto. Tuttavia, per quel che concerne i passi dommatici, non sembra molto lontano, in fondo, dal nostro modo di vedere. Egli approva pienamente l'opinione del Cano e del Suarez, i quali non osano trarre un argomento certo da I. Cor., XV, 51, perchè i Padri *greci* leggevano in modo diverso dalla Volgata; e dichiara che, per tal modo, i due teologi « *nobiscum tenent eatenus textus dogmaticos Vulgatae declaratos esse autographis conformes, quatenus de continuo eorum usu dogmatico* [nella Chiesa non solo *latina*, ma *cattolica*] *constat* » (*l. c.*, p. 457). Quindi « *si forte textus inveniatur in Vulgata, qui in hodierno textu primigenio aliisque versionibus desit, hic quoque legitimum praebet argumentum, atque argumentum hoc erit scripturisticum, si constans huius textus in ecclesia catholica usus demonstrari potest* ». — In altre parole: si può trovare nella Volgata un testo dommatico che non era nell'originale, il quale testo rimarrà sempre un argomento valido (di tradizione), ma non già un argomento *scritturistico*.

certa un monumento venerando dell' antichità, degno di tutta l' attenzione de' dotti : la Volgata.

Quanto alla forma del decreto, essa — appunto perchè è un decreto disciplinare — è connessa con le condizioni del tempo. Si capisce quindi facilmente come lo stesso decreto potesse, col mutar di quelle, ricevere un' applicazione più mite e più conforme ai nuovi bisogni.

II.

La Storicità dell' Esateuco.

La Storicità dell' Esateuco

I. - Il problema.

Esateuco è la denominazione preferita dalla più gran parte de' critici moderni per indicare i cinque libri di Mosè (Pentateuco) uniti al libro di Giosuè. Le ragioni di questo titolo comune sono, com' è noto, due: primieramente, perchè la storia delle origini della Teocrazia israelitica ha il suo termine naturale nel libro di Giosuè, con l' occupazione della Terra Promessa; quindi, perchè una stretta relazione letteraria corre fra i sei libri, i quali anzi, secondo alcuni, formarono da principio un' opera sola.

Ma non è nostra intenzione trattar qui il problema della *composizione* letteraria dell' Esateuco. — Su tal problema han già scritto di proposito parecchi esegeti cattolici di gran nome, e ad essi ci contentiamo di rimandare i nostri lettori.

La questione di cui vogliamo occuparci, è teologicamente più importante. Un' antinomia profonda sembra infatti regnare al giorno d' oggi tra la teologia e la critica, e molti animi ne sono turbati e scossi. Mentre i teologi, da una parte, affermano energicamente che la piena veracità di un libro ispirato è se-

condo la dottrina cattolica — quale fu inculcata anche di recente dalla enciclica *Providentissimus Deus* — un corollario essenziale della divina ispirazione, *e che nella Bibbia*, pertanto, *non vi può essere errore di nessuna specie;* i critici moderni, d'altra parte, dichiarano unanimemente e con non minore energia *ch'è affatto impossibile attribuire un pieno valore storico a tutte le narrazioni dell'Esateuco.* — Nè si tratta soltanto de' razionalisti spinti, i quali non vedono altro nella antica storia israelitica, o nella massima parte di essa, che un ammasso di favole e di leggende, prive d'ogni fondamento storico, e miste ad aperte e volute falsità; — una costruzione insomma artificiale dei Giudei posteriori, fatta alla stregua delle idee teocratiche allora vigenti. Di costoro potremmo impunemente non occuparci: invero, i fondamenti, del loro modo di vedere giacciono piuttosto in un falso principio filosofico — la negazione del soprannaturale — che in ragioni positive critico-storiche; del resto, la confutazione scientifica di tali teorie è stata fatta già vittoriosamente più volte. Ma si tratta altresì di critici punto ostili, per sistema, alla religione e al soprannaturale, di critici anzi che professano di metter la loro scienza al servizio della fede, e de' quali alcuni sono anche cattolici e fervenți cattolici. Essi non hanno difficoltà di ammettere quel che si potrebbe chiamare la verità sostanziale della storia israelitica, quale è narrata nell'Esateuco; ma si ribellano, in nome della lealtà scientifica, a concedere un valore storico a tutti gli avvenimenti ivi riferiti e, *a fortiori*, a tutte le circostanze onde questi sono accompagnati. E le osservazioni su cui si fondano, sono, almeno a prima vista e nel loro complesso, tutt'altro che infondate e cervellotiche; donde la necessità per il teologo di esaminarle da vicino, e tenerne all'occorrenza il dovuto conto, se

non si vuole che l'apparente contrasto tra la teologia e la critica perduri e si acuisca sempre più, con scapito certo della religione e della fede.

È un fatto evidente — osservano primieramente i nostri critici — che le varie parti dell' Esateuco non concordano pienamente tra loro, ma spessissimo si contradicono in modo più o meno grave, per una ragione o per un' altra. È vero che in ogni tempo i commentatori si sono arrovellati a mostrare come quelle contradizioni fossero soltanto apparenti; ma per quanto ingegnose sieno alle volte le spiegazioni proposte — alle volte poi sono affatto puerili —, è troppo chiaro il loro carattere stentato, artificiale, arbitrario. Se non si trattasse dell' Esateuco, ma di un altro libro profano qualunque, nessun uomo serio se ne chiamerebbe soddisfatto.

Di più — aggiungono — nella storia dei primordii e de' patriarchi, è impossibile non vedere come molte narrazioni presentano spiccato il tipo della leggenda popolare. Così, per esempio, il mondo creato in *sei giorni* (1); Jahve che impasta del fango per *formarne*

(1) Che questi sei giorni siano, a seconda del testo sacro, sei veri *giorni* di 24 ore, e non sei *epoche* indefinite, è cosa così evidente, che mai non abbiamo potuto capire come dal punto di vista ermeneutico si potesse sostenere il contrario. Chi non ne fosse ancora persuaso, legga il *Comm. in Gen.* del P. Hummelauer S. J. o il suo opuscolo, tradotto anche in italiano da G. Ferreri: *Il racconto della creazione* (Siena 1899). È vero che per il P. Hummelauer, il primo capo della Genesi è il semplice racconto di una visione avuta da Adamo, onde ogni questione scientifica sparisce; ma è vero pure che di tale visione non si ha il minimo indizio nel testo.

il primo uomo; l'orto piantato dallo stesso Jahve ad Oriente (la cui descrizione geografica presenta difficoltà insolute e insolubili); l'albero della scienza del bene e del male e l'albero della vita, posti in mezzo al paradiso terrestre; la processione degli animali che Jahve lascia sfilare alla presenza di Adamo, per veder come mai questi li chiamerà, e se ci troverà un compagno simile a lui; Eva *fabbricata* da una costa che fu tolta ad Adamo mentre dormiva, — ove lo scrittore non manca di notare, che al posto della costa Jahve sostituì subito della carne per atturare il vuoto —; il serpente che s'intrattiene in animata conversazione con Eva; Jahve che sul pomeriggio scende nell'orto a far la sua passeggiatina al fresco, nè disdegna di cucire egli stesso due tuniche di pelle per i nostri progenitori e metterle loro indosso; il cherubino con la spada fiammeggiante, posto di guardia dinanzi al paradiso terrestre, per impedirne l'ingresso ad ognuno ecc. (1); Caino che, ucciso Abele, ha paura d'essere ucciso alla sua volta anche lui, mentre profugo

(1) Il P. Brucker osserva, non trattarsi punto in tuttociò nè di leggende nè di miti; ma l'autore sacro parla, per essere inteso, il linguaggio popolare, e fa uso perciò di *antropomorfismi* e di *metafore* che a noi occidentali possono parere audaci (*Études*, 15 agosto 1894, p. 639). Se non che, ove siano le *metafore* in questi primi capi della Genesi, non riusciamo a vederlo; gli astri, le piante, il giardino, gli animali, il serpente, ecc. ecc., tutto è preso nel suo senso ovvio e proprio. Del resto, l'importante è di sapere se i particolari citati hanno un valore storico, o no. Se non lo hanno (il che è lungi dal concedere il Brucker per la maggior parte di essi), chiamarli *miti* o *metafore* è questione piuttosto di parole. — Si legga il bell'articolo del P. Lagrange, *L'innocence et le péché, Rev. Bibl.*, 1897, p. 341-379, come anche l'articolo del medesimo sull'Esamerone *R. B.*, 1896, p. 381-407.

andrà errando per il mondo (disabitato!), e ottiene quindi da Jahve un certo *segno* « *ut non interficeret eum omnis qui inveniret eum,* » e poi, natogli un figlio, fabbrica subito una città; i connubi tra i figli di Dio (gli angeli) (1) e le figlie degli uomini, da cui nascono, a quel che sembra, i giganti; il diluvio *universale* e l'arca di Noè con i suoi animali (2); la storia della torre di Babele, causa della confusione delle lingue e della dispersione del genere umano, ecc. ecc.

Parimenti — dicono — la cronologia biblica, secondo la quale dal principio del mondo sino a Cristo non sarebbero corsi che circa 4000 anni, ripugna ai resultati più certi della geologia, della filologia e della storia. Per quanto, infatti, esagerati e cervellotici si voglian ritenere i calcoli di quei geologi che fanno ascendere l'origine dell'uomo a cento o duecento mila anni fa, è tuttavia impossibile, chi badi a quanto ci

---

(1) Che per *figli di Dio* s'abbiano ad intendere gli *Angeli* fu opinione di moltissimi Padri, e secondo l'Oratoriano Ch. Robert è l'unica interpretazione vera del testo. V. *Revue biblique,* 1895, p. 340-373. Cfr. *ibid.*, p. 525-552; 1897, p. 264-271.

(2) È inutile insistere sulle infinite assurdità che racchiude l'idea di un diluvio veramente universale; ne tratta molto accuratamente, tra gli altri, il noto manuale dell'*Histoire del l'A. T.* dello Schöpfer-Pelt. Per causa di tali assurdità, i più tra gli esegeti cattolici rigettarono l'universalità assoluta e geografica del diluvio, contenti di difendere solamente l'etnografica, anzi non mancò chi trovasse troppa anche questa. Ma tuttociò, rispondono i critici, non toglie punto che nella Genesi, interpretata senza stiracchiature, si parli di un diluvio *universale* nel pieno senso della parola. Che un diluvio *particolare*, insistono, sia il fondamento del racconto biblico, si può ammettere volentieri; ma è chiaro, che questo diluvio fu nella tradizione popolare trasformato in un diluvio universale, e *come tale* figura nella Bibbia.

insegna l'archeologia sull'antichissima e fiorente civiltà dell' Egitto e della Caldea, non attribuire all' uomo dai *dieci* ai *ventimila* anni d' esistenza (1).

(1) I nostri apologisti moderni negano per lo più il fatto stesso dell' esistenza di una *cronologia biblica*, e le ragioni addotte son le seguenti: — 1.° Le differenze notevoli fra il testo ebraico, il testo samaritano e la versione dei Settanta, ci lasciano incerti quali fossero le vere date nel testo primitivo. (Secondo l' Ebraico, son computati da Adamo ad Abramo 1948 anni, 2249 secondo il Pent. samaritano, e 3414 o 3314 secondo la versione dei LXX); 2.° non è punto certo che la serie de' Patriarchi sia completa e continua: le parole « *filius* » e « *genuit* » possono intendersi di una filiazione e di una generazione non immediata, ma *mediata*. — Queste ragioni, tuttavia, non riescono punto a provare ciò che si vorrebbe. Infatti, la diversità fra l'ebraico, il Pent. sam. e i LXX è *relativamente* minima, nè del resto, crediamo, è difficile dimostrare che i LXX rappresentano una *voluta* correzione de' numeri primitivi; che poi la serie de' Patriarchi, quale è descritta nel Genesi, possa supporsi incompleta e non continua, è tale ipotesi che ad ogni lettore non prevenuto apparrà certo ermeneuticamente assurda; onde va data lode al Padre Hummelauer, d' aver reso finalmente alla verità i suoi diritti. (*Comm. in Gen.* p. 348-353). La questione, infatti, non è se le voci *filius* e *genuit* possano intendersi in un senso *mediato*, ciò che nessuno nega; ma se questo senso possa legittimamente supporsi nelle formole della Genesi, del tipo seguente (XI, 10): *Sem erat 100 annorum quando genuit Arphaxad, vixitque Sem postquam genuit Arphaxad 500 annis et genuit filios et filias. Porro Arphaxad vixit 135* (così il testo samaritano) *annis et genuit Sale*: *vixit Arphaxad postquam genuit Sale 303 annis etc.* E ciò, specialmente, quando si badi in che modo quella generazione mediata dovrebbe concepirsi, perchè potesse riuscire di qualche pro alla esposta teoria. Giacchè, se dico che Arphaxad fu veramente generato nell' anno 100 dell'età di Sem, e Sale nell'anno 135 di Arphaxad, la questione cronologica, si tratti di generazione mediata o immediata, resta assolutamente la stessa. A raggiungere lo scopo, quelle formole della Genesi dovrebbero spiegarsi, come di fatto sono talora spiegate, in questo modo: Sem aveva 100 anni quando generò un certo figlio sconosciuto, dal quale poi (quando? Dio lo sa, forse dopo vari secoli!) nacque Arphaxad, e dopo la ge-

Del resto — continuano i nostri critici — oltrechè l'età assegnata ai singoli patriarchi non risponde affatto alle leggi fisiologiche della vita umana (1), è troppo manifesto il carattere artificiale, quindi non istorico, delle cronologie e delle genealogie contenute nell' Esateuco. — J. Oppert ha cercato

---

nerazione di quel figlio incognito Sem visse altri 500 anni. Similmente Arphaxad (nato forse, come s' è detto, vari secoli dopo la morte di Sem) all' età di 135 anni generò un altro figlio sconosciuto, dal quale dopo (di nuovo, ignoriamo quando!) discendette Sale, ecc. ecc. La quale interpretazione è veramente difficile a intendere come sia potuta venire in mente di uomini ragionevoli e dotti. Lasciando da parte la violenza manifesta che si fa al senso letterale, perchè mai, allora, tutta quella diligenza a determinare l'anno in cui Tizio o Caio è nato *mediatamente*, quando poi s' ha da restare affatto al buio circa l'anno in cui è nato veramente? E perchè Arphaxad deve dirsi generato *mediatamente* l'anno 100 di Sem, e non piuttosto l'anno 130 della creazione del mondo, quando Adamo generò Seth? Simili interpretazioni, se pure meritano un tal nome, son nate tutte, come ben osserva il P. Hummelauer, *ex metu difficultatum* (p. 351), e sarebbe tempo di lasciarle una buona volta da parte, per il decoro dell' esegesi cattolica.

(1) La longevità de' Patriarchi è spiegata dal Hummelauer col supporre, nei primordii, un vigore straordinario del corpo umano, il qual vigore — o concesso direttamente da Dio ai primi parenti o acquistato da costoro per aver mangiato il frutto dell' *albero della vita*, — perseverò ne' posteri per vari secoli. E l' illustre esegeta fa osservare « *non nudum longaevitatis factum affirmare Scripturam sed factum universalius vitae hominum gradatim decrescentis ab Adam ad Moysen* (*Comm. in Gen.*, p. 206 seg.). Altri poi preferì supporre, che gli anni di cui si parla fossero più brevi de' nostri; — oppure che i nomi de' Patriarchi non rappresentino nella Genesi singole persone, ma popoli e nazioni: — il che, qualora voglia dirsi essere il *senso letterale* del sacro testo, è cosa affatto inammissibile. Forsechè — osserva giustamente il P. H. — i popoli pigliano moglie e generano figli? E i fatti, che si narrano di Enoc, Noè, ecc. convengono forse, nella forma in cui son narrati, a popoli e nazioni?

dimostrare come la cronologia della Genesi non fosse se non una riduzione sistematica della cronologia della preistoria babilonese (1), e la sua opinione gode tuttora il favore di parecchi dotti. Checchè sia di ciò, è fuor di dubbio che nella Genesi si ha da fare spesso e volentieri con date sistematiche e simboliche. Si badi, per esempio, ai numeri delle serie genealogiche: *dieci* sono i patriarchi antidiluviani, e *dieci* i postdiluviani; la tavola etnografica della Genesi (c. X) comprende *settanta* nomi ($=10\times7$, due numeri essenzialmente mistici); e *settanta* parimenti sono i discendenti di Giacobbe che con lui emigrano in Egitto (Gen., c. XLVI), — benchè, come osserva il Padre Hummelauer (p. 572), parecchie delle settanta persone ivi nominate eran già morte, e altre non ancora nate, ecc. ecc. — Di più, i nomi delle genealogie non sono spesso che nomi di popoli, di città, di regioni. *Israel*, figlio d'Isacco, è il popolo israelitico e la regione da esso abitata (Palestina), *Giuda*, figlio di Giacobbe, è una delle dodici tribù. *Ephraim*, figlio di Giuseppe è parimenti una tribù e una regione. Cham, figlio di Noè, genera *Mesraïm*, vale a dire l'Egitto superiore e inferiore (2). Mesraïm, alla sua volta, è padre di *Ludim*, *Ananim*, *Laabim*, *Nephtuim*, *Phetrusim* e *Chasluim*, il quale genera *Philistiim* e *Caphtorim*: tutti nomi di vari popoli (3), ecc. ecc. Si può dire insomma, senza tema di errare, che le

(1) *Nachrichten von der Göttinger Gesellschaft der Wissensch*, 1877, p. 201-223.

(2) *Mesraïm* è il duale di *Mesr*, il nome arabico dell'Egitto.

(3) *Ludim* = gli abitanti del Delta; *Laabim* = i Libi; *Nephtuim* = gli abitanti di Memphi (Phtah); *Phetrusim* (P-to-res = terra meridionale) gli abitanti della Tebaide; *Caphtorim* = i Cretesi. — Cfr. F. Prat in *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux), art. *Généalogie*.

genealogie patriarcali non sono se non « una specie di catena alla quale gli scrittori biblici hanno collegato tutto quel che sapevano dell' antichità preistorica, e la quale serve principalmente a dimostrare l' opera della Provvidenza nella storia dell' umanità » (1).

Tutto il carattere poi dell' intera storia patriarcale ci rivela in modo chiaro — insistono i critici — che non abbiamo dinanzi agli occhi una storia propriamente detta, ma tradizioni popolari di cui il fondamento talora è storico, rivestito però sempre d' una forma più o meno leggendaria. Molti de' patriarchi possono considerarsi a giusta ragione come degli eroi *eponimi*, quali s' incontrano nella storia primordiale di tutti i popoli. Altri, malgrado le negazioni di alcuni dotti, van ritenuti per persone storiche (Abramo, Isacco, Giacobbe, ecc.); ma la tradizione popolare ha dato anche ad essi un carattere leggendario, trasformando in eventi personali e di famiglia fatti che spettano invece alla storia di popoli interi.

Ad esempio, l' immigrazione d' Abramo nella terra di Canaan rappresenta l' invasione di tutta una stirpe ebraica in quella contrada. Quindi « naturalmente, non vi andò egli solo con Sara e Lot, portando seco alcuni beni, ma dobbiamo rappresentarcelo come un grande capo nomade, al quale si erano congiunte intiere stirpi, che a poco a poco, più tardi, si separarono. Di che nella stessa Genesi si può trovare ancora un qualche indizio, come quando (Gen. XIV) vediamo Abramo conchiudere un trattato con i capi de' Cananei, far guerre ecc. » (2). Parimenti

(1) A. Loisy, *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 57 (nota).

(2) A. Dillmann, *Handbuch der Attestam. Theologie*, herausgeg. von R. Kittel. Leipzig, 1895, p. 48, sg. Nel riportare qui le *ipotesi* del Dillmann sulla storia patriarcale, non inten-

Lot, nepote e compagno di Abramo (Gen. XIII), e *Ismaele*, figlio dello stesso Abramo, rappresentano due popoli (Ammoniti e Moabiti [XIX, 37-38], — Ismaeliti), l'uno immigrato con Abramo in Canaan, l'altro derivato dalla stirpe abramitica, ed entrambi poi emigrati verso altre regioni. Il matrimonio di Ismaele con una donna egizia (XXI, 21) è un simbolo dell'origine mista degli Ismaeliti, prodotta dalla fusione degli Abramiti con gli Egizi. Isaac in tanto è figlio d'Abramo, in quanto è capo di quel ramo abramitico che rimase nella terra di Canaan, e da cui poi si separò un nuovo ramo, gli Edomiti, rappresentato dalla storia di Esaù-Edom. « Esaù-Edom, — osserva il Dillmann — apparisce nella leggenda come il primogenito di Isacco e il più antico fratello di Giacobbe-Israele; e invero la storia posteriore ci mostra, come Edom fu il primo a svilupparsi in popolo indipendente, il quale aveva già fissato la sua dimora nella regione del Seir sino al Mar Rosso, molto prima che Israele uscisse, come popolo autonomo, dall'Egitto ». Le principali vicende di questi popoli ci sono accennate nella storia biblica di Esaù e Giacobbe, sotto forma di fatti personali dei due fratelli. Così, per esempio, si deduce dal racconto biblico che « il popolo edomita si formò, per via d'incrociamenti, dal miscuglio di varie stirpi: Cananei (Gen. XXVI, 34, XXVII, 46), Ismaeliti (Gen. XXXVI, 3), Chorei (Gen. XXXVI, 20 sg.; gli abitanti primitivi) e Amaleciti (Gen. XXXVI, 20-30), ma fu nondimeno riconosciuto sempre da Israele, come il suo più prossimo

---

diamo punto pronunciarci — che il lettore lo noti bene — sul valore reale di esse; ma solo mostrare con esempi pratici, come i critici moderati intendano la storicità delle narrazioni dell'Esateuco relative alle origini d'Israele. A tale scopo si leggerà anche con frutto il recente commentario del GUNKEL sulla Genesi (*Die Genesis, übersetzt und erklärt,* 1901).

fratello (Am. 1, 11; Deut. XXIII, 8) ». La storia di Giacobbe, che dopo fuggito in Mesopotamia, ritorna nella terra di Canaan per fissarvi la sua dimora, è il travestimento leggendario di una nuova invasione nella terra di Canaan, proveniente dalla Mesopotamia (1), la quale invasione, congiunta con i resti della prima invasione ebraica (Abramo), doveva poi dar origine al popolo israelita. Gl' invasori, che erano pastori abili ed esperti (cf., per esempio, la sfida di Giacobbe con Labano), si fissarono in Canaan non al sud, ma verso il mezzo tra Sichem et Bethel (Gen. XXXIII-XXXV, XXXVII), e solo più tardi si associarono alla stirpe d' Isacco (Gen. XXXV, 27-29); ebbero poi, a quel che sembra, frequenti contese con i Cananei (Gen. XXXIV e XLVIII, 22), e non vollero mescolarsi con i medesimi per via di connubi (Gen. XXXIV) almeno in principio, giacchè più tardi nell' ulteriore sviluppo del popolo, tali connubi non mancarono (Gen. XXXVIII, 2; XLVI, 10). Infine, tutto questo popolo, come già quello di Abramo (Gen. XII), trasmigrò da Canaan in Egitto. — « Insomma, conchiude il Dillmann, è cosa indubitata, che il fondamento storico della storia di Abramo-Giacobbe-Giuseppe poggia su di un ampio e lento movimento di popoli, il quale ebbe il suo punto di partenza dal N. O. della Mesopotamia e spinse molti popoli verso il Sud sin nell' Arabia, in Canaan e nell' Egitto, de' quali popoli gli Ebrei propriamente detti (Israeliti), furono cronologicamente gli ultimi ».

(1) Cfr. *Gen.*, XXXV, 6: « *Venit igitur Jacob Luzam..... ipse et omnis populus cum eo* ». — Questo *popolo* non era propriamente arameo; infatti il racconto biblico ci mostra Giacobbe in Aram stabilitosi in mezzo de' suoi parenti nachoritici: « si può dire che egli trasse a sè quanto restava di Ebrei, non fusisi ancora con gli Aramei propriamente detti, e li condusse in Canaan ». DILLMANN.

Se dalla storia dei primordii e dell' età patriarcale — continuano i critici moderati — ci facciamo a considerare la storia posteriore dell' Esateuco, da Mosè a Giosuè; anche in questa, senza parlare delle frequenti contradizioni più volte rivelate, c' imbattiamo spesso in affermazioni cui è impossibile attribuire un valore del tutto storico; anzi non di rado, specialmente nelle narrazioni spettanti al Codice sacerdotale, si mostra chiarissimo a vari indizi tutto un raffazzonamento *artificiale e sistematico* della storia medesima.

A mo' d' esempio, il numero degli Israeliti in Egitto assegnato in Ex. XXXVIII, 25 e Num. I-IV, racchiude, come osserva il P. Hummelauer, una evidente impossibilità storica. La storia profana, non meno che lo stesso racconto biblico, c' impediscono assolutamente di fare ascendere il numero degli Israeliti, secondo i passi citati, a un 600 mila uomini non comprese le donne e i ragazzi, cioè in tutto a un due milioni e mezzo circa di popolazione. L' Egitto, al tempo de' Faraoni, avrà avuto un sette milioni d' abitanti, certo non più; onde gli Ebrei, se fossero stati davvero così numerosi, venivano a formare *più del terzo* di tutta la popolazione d' Egitto, ossia, dimorando tutti nell' Egitto inferiore, quasi i *due terzi* della popolazione di quella contrada. Ora « *quis rex tam vesanus reperiatur* — esclama a buon diritto il P. Hummelauer — *ut angariis opprimere et exterminare attentet eos, qui sint 35, 7 % totius populi et 58, 21 % incolarum eius provinciae, qua robur regni consistat! Quod si id reapse attentaverit Merenphtah, non erat opus tot plagis ad Hebraeos liberandos. Poterant ipsi, tot cum essent, angarias et tributa impune recusare, postea aut gravem*

seditionem movere aut regno valedicere » (1). Tanto più, che l' intero esercito di Faraone avrebbe potuto ben poco contro di essi. Invero, « *Aegyptii posteriores, quando libere phantasiae indulgerent et res mythice exaggerarent, tribuebant famoso suo Pharaoni exercitum 600,000 circiter virorum, erat is eorum judicio numerus plane immanis, inauditus. Certe neque Ramses II, neque Merenphtah tantum unquam exercitum in aciem produxit: eorum exercitus fabulosis illis 600,000 erant longe inferiores. Ergo, si summa 603,550 Hebraeorum armis gestandis idoneorum retineatur, erant illi Hebraei militibus Pharaonis longe plures. Atqui non totum exercitum misit Pharao post Hebraeos, sed quam forte ad manum haberet partem; certe non revocavit praesidia per Aethiopiam, Isthmum et Asiae provincias disposita. Sensus obvius sacrae narrationis hic est, quos praesto haberet Pharao milites, eos raptim misisse post Hebraeos. Si porro Hebraei tantopere praevalebant numeris, cur se "furtim,, (Ex. XIV, 5) et per ambages* (ibid. v. 2) *subduxere, neque potius explicatis vexillis recta finibus sunt egressi? Cur non audacter restitere? Cur "timuerunt valde,, (v. 10) sibi obiectos contuiti adversarios numeris longe infirmiores?* » (2). Di più, chi potrà immaginarsi sul serio due milioni e mezzo di gente errar per un deserto quaranta anni interi? È chiaro, quindi, che quel numero ingente non può dirsi storico, ma deve probabilmente, come le date della cronologia primitiva, ripetersi da un calcolo sistematico, di cui ignoriamo il segreto (3).

---

(1) *Comm. in Num.*, p. 221.

(2) *Comm. in Num.* p. 222.

(3) Il Padre HUMMELAUER è d'avviso che quel numero non debba attribuirsi al sacro scrittore, ma a qualche scriba « *inepte pius* », il quale abbia voluto in tal modo glorificare la sua nazione. Se non che, è estremamente difficile am-

Similmente, le piaghe d' Egitto, il passaggio del Mar Rosso, la pioggia delle quaglie e della manna fan troppo l' effetto di non essere una nuda e semplice descrizione della realtà. Il carattere soprannaturale di questi ed altri fatti simili non è certo — confessano i critici moderati — una pura invenzione del narratore: ma che esso si manifestasse proprio in quel grado e in quella misura che apparisce nel racconto biblico, è difficile credere. Tutto contribuisce invece a far supporre che si trattasse, in fondo, di fenomeni naturali, diretti sì dalla divina provvidenza, e manifestatisi forse in modo più grave che non soglia comunemente avvenire, ma che una immaginazione popolare, lontana da' fatti e dai luoghi, ha poi liberalmente arricchiti di particolari poetici e maravigliosi. — Così il trasmutarsi del Nilo *in sangue* è un fenomeno consueto, che si ripete ogni anno sul prin-

---

mettere una tale congettura. Infatti, oltrechè dovrebbero stimarsi alterate le cifre di tutti i censimenti delle varie tribù israelitiche — le quali invero il P. Hummelauer dichiara semplicemente moltiplicate per 100 da quel povero scriba — anche altri numeri nel testo si dovrebbero supporre sempre coerentemente corretti, e ciò in una antichità molto remota, giacchè anche i LXX concordano qui col testo ebraico. Così in Num. c. XXXI, 5, invece di 12,000 avremmo a leggere 120, e conseguentemente dovremmo dividere per 100 tutta la immensa preda, di cui si parla, ib., 32. Parimenti in Ex. XXXII, 28, il numero degli uccisi dai figli di Levi non sarà più di 3000 ma solo 30. « *Tandem*, aggiunge il P. Hummelauer, *liberaliter adscripti identidem chiliarchae, centuriones, etc.!!!* » (pagina 226 sg.) E ammessa anche una tale corruzione del testo, che ben può dirsi, come il P. Hummelauer si esprime in altra occasione, « *inaudita nulloque exemplo confirmata*, » chi potrà credere verisimile che nello spazio di circa 8 mesi, che corre tra il censimento descritto in Ex. XXXVIII, 25 e l' altro descritto in Num. I, 16-47, di 6,035 uomini *nessuno* sia passato all' eternità? Cfr. *Rev. bibl.*, 1899, p. 611-612.

cipio di luglio (1); come anche è cosa volgare che nel tempo delle inondazioni si moltiplichino in modo molesto le *rane*, gli *insetti* e le *mosche*, e si manifestino *eruzioni cutanee*: l' *epidemia del bestiame* suole svilupparsi d' ordinario quando le acque sono più basse, ma non di rado fa strage anche durante la inondazione; la *grandine* e le *locuste* sono frequentissime durante il germogliare delle sementi; le *tenebre* infine sono un fatto assai comune nei mesi di marzo e d' aprile, e son prodotte dal vento Chamsin (2).

Parimente il *transito del Mar Rosso*, non si mostra, a chi sia pratico de' luoghi, come un fenomeno essenzialmente soprannaturale. Qualcosa di molto simile avviene non di rado per la sola forza de' venti. « *Mensibus Aprili et ineunte Maio* — nota il P. Hummelaur — *saepe vehemens habetur auster ad orientem vergens, ut plurimum horis ter viginti quatuor, cui succedit violentior etiam boreas ad occidentem vergens, undas ex augusto sinu in apertius mare propellens, maris al-*

(1) « *Mense Julio crescere incipit Nilus, exeunte Septembri tota Aegyptus inferior aquis mergitur, exeunte Octobri decrescere incipiunt aquae, decrescuntque usque ad alteram Maji partem, ut mense Octobri vicies tantum aquae, quantum mense Maio flumen effundat. Incipiente fere Julio mense tam fluminis quam canalium aquae turbantur, viridescunt, foetorem edunt, vermibus scatent, fiuntque hominibus, non vero piscibus, insalubres. Coloris viridis rationem assignant materiam e paludibus Aethiopiae advectam. Post aliquos dies aquae transeunt in colorem sanguineum, sunt vero omnino potabiles et salubres. Colorem aliqui repetunt ex humo e flumine aliquo Aethiopiae advecta, alii fortasse probabilius ex animalculis quibusdam infusoriis. Verum materia illum colorem continens subsidet in campis superioris Aegypti, ut color ille sanguineus in Aegypto media et inferiore haud observetur* ». HUMMELAUER, *Comm. in Ex. et Lev.*, p. 84. Cfr. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, II, 1896, p. 314.

(2) Cfr. HUMMELAUER, *Comm. in Exod. et Lev.*, 64-85.

reum prope Suez fere denudans, quo tempore, recedentibus aestu aquis sinus a peditibus etiam angusto aliquo Suez vado traiicitur. Sed vento ad austrum transeunte, aquae rursum in extremum sinum irruunt, altitudinis sex vel novem pedum » (1).

Lo stesso va detto della *manna*, cosa anch' essa ben nota e affatto naturale. Si conoscono due sorta di *manna*: l' una proviene dal succo d' una pianta — la *Tamarix mannifera* dei botanici — la quale nei mesi di giugno, luglio, agosto, e talora anche in maggio, cade in terra e si condensa; l' altra è un lichene chiamato *Sphaerotallia esculenta Nees ab Es,* che si trova abbondantemente diffuso sulle alture della Tartaria, come pure nell' Asia Minore, nella Persia e nell' Africa settentrionale, e il quale « *ubi aestu exsiccatus est, ventu abribitur in valles* ***vel etiam in adiacentes regiones,*** *ubi quandoque* ***in granula comminutus pluviae instar*** *decidit* » (2).

(1) *l. c.*, p. 148.

(2) HUMMELAUER, *l. c.*, p. 173. L' illustre esegeta si sforza a lungo di dimostrare, come probabile almeno, il carattere sostanzialmente naturale del prodigio della manna descritto dalla Bibbia, che sarebbe secondo lui soprannaturale soltanto *quoad modum*. Ma con buona ragione, ci sembra, il P. Lagrange osserva: « Je crains que le courageux auteur ne soit taxé de naturalisme, et je crains encore plus que ce soit sans un profit sérieux, car les lecteurs qui ne voudront pas voir dans les expressions bibliques (Ex. XVI, 35) une *généralisation idéale* consentiront difficilement à transplanter le *tamarix mannifera* sur tout le parcours des Israélites. L' auteur en appelle plus d' une fois aux changements qui se sont produits dans la péninsule sinaïtique: les Bédouins coupent les arbres pour en faire du charbon, etc. Ici, comme dans d' autres cas semblables, il faut bien s' entendre. Tout ce qui est susceptible de végétation et de culture, était autre fois incomparablement plus florissant qu' aujourd'hui; mais le désert infécond, les montagnes de grès où de granit n' ont pas changé de nature » *Rev. bibl.*, 1898, p. 138.

Insomma, secondo i critici moderati, il fatto della divina rivelazione a Mosè e della missione divina del medesimo, non chè della speciale protezione di Dio in tutta la storia dell' esodo rimane inconcusso; ma i singoli eventi, come è facile capire, hanno assunto nella tradizione popolare una forma più o meno libera e ideale, e in questa forma, non coi loro caratteri strettamente storici, ci si presentano nel racconto biblico.

Allo stesso modo — per passare alla storia di Giosuè — le mura di Gerico che rovinano al clangore delle trombe sacerdotali, il *sole* che si ferma al comando di Giosuè e altri racconti analoghi non sono per i nostri critici se non un prodotto dell'immaginazione popolare, sempre avida, come si sa, del prodigioso. Tutta la storia poi dell' occupazione della Terra Promessa, quale ci è data nel libro di Giosuè, è lontana di molto, a giudizio degli stessi critici, dall'essere una narrazione *storica*, nel senso che noi diamo a questa parola. E il più chiaro argomento n' è la contradizione essenziale in cui si trova con le altre narrazioni bibliche del fatto. Mentre, invero, qui ci è presentato Giosuè che a capo di tutto Israele sottomette l' intera regione di Canaan e se ne impossessa definitivamente, altrove ci si mostrano le singole tribù combattere ciascuna per conto proprio, e la lotta, lunga e penosa, essere stata *appena cominciata* da Giosuè. Lo Stade e altri critici spinti ne vollero dedurre che il libro di Giosuè non aveva alcun fondamento storico: i più moderati rigettano a ragione una tale sentenza estrema; ma è un fatto, dicono, che non si tratta qui di una storia, che sia la semplice fedele descrizione della realtà: è una storia *sui generis* una storia *idealizzata*. « L' autore sacro —

scrive il nostro Poels — ci presenta Giosuè come il conquistatore di tutto il paese, raggruppando intorno a questo gran personaggio, come aveva già fatto la tradizione, avvenimenti molto lontani cronologicamente tra loro. È un quadro unico senza prospettiva... In realtà Giosuè non ha fatto che principiar la conquista. A capo di un esercito composto di tutte le tribù, ha vinto i re cananei. Ma l' occupazione effettiva delle diverse parti del territorio fu l' opera delle singole tribù, separatamente combattenti. E molte città cananee non furono sottomesse, o meglio non divennero israelitiche, se non dopo la fusione delle razze. L' autore sacro però, invece di trattare partitamente di tutti questi fatti distinti, generalizza e attribuisce a Giosuè la conquista di tutto il paese. La terra di Canaan è stata conquistata dal popolo d' Israele e Giosuè era a capo di quello: su questo fondamento l' autore svolge tutta la sua storia. Come Mosè era stato il gran legislatore, così Giosuè divenne il gran conquistatore. Jahve aveva dato ad Israello la terra di Canaan: l' autore fa meglio spiccare questa idea, raggruppando tutto in una sola e medesima scena » (1).

Infine, in gran parte, l' origine delle istituzioni legali ebraiche non è storicamente, secondo la critica, quale ci è presentata nelle parti più recenti del Pen-

---

(1) *Examen critique de l' histoire de l' Arche*, II, 1897, p. 97-98. In modo analogo si esprime il P. Lagrange a proposito del libro de' *Giudici*: « Il est clair que le rédacteur deutéronomiste poursuivait surtout un but religieux, nettement exposé. Il ne s'est fait nul scrupul, pour le rendre sensible à tout Israël, d' encadrer de termes généraux les épisodes particuliers de son histoire.... Nous sommes en présence de faits particuliers soudés de manière à constituer une histoire générale. Au premier coup d' oeil on croirait que les juges ont été une succession non interrompue de magistrats préludant à la monarchie

tateuco e del libro di Giosuè. Molte delle istituzioni attribuite a Mosè, appartengono, almeno nella loro forma ultima, a tempi posteriori. L' unità del Santuario, per esempio, quale è prescritta nel Deuteronomio e supposta esistente nelle parti deuteronomiche del libro di Giosuè, non è di molto anteriore al regno di Giosia, cioè di parecchi secoli posteriore a Mosè. La distinzione tra i sacerdoti e i leviti (secondo la maggior parte de' critici) nonchè molte delle leggi del Codice sacerdotale sono ancora più recenti, benchè il Codice sacerdotale ce le dia come mosaiche, e le parti sacerdotali del libro di Giosuè le suppongano già in vigore sin da quel tempo, ecc.

Tali, in breve, le opinioni de' critici moderati circa la storicità de' racconti dell' Esateuco: opinioni che, come s' è potuto vedere, non mancano d' avere anche tra cattolici aderenti e fautori. Ora che cosa pensare, alla luce della fede, di opinioni siffatte? — È, come si vede, il lato essenzialmente *teologico* della questione, che noi vogliamo trattare. Qualunque, infatti, possa essere il giudizio critico sulle *singole* affermazioni ed ipotesi, rimane sempre la questione *di principio*, che si riferisce al loro *complesso*, e non può non interessare sommamente così il teologo in genere, come in specie l' esegeta. D' altra parte, *il problema s' impone.* — Noi capiamo senza difficoltà come

---

en régissant tout Israël. En regardant de près, on s' aperçoit qu'il n'en est rien, et que ce cadre a quelque chose d'artificiel pour mettre les faits dans une certaine perspective. C'est une manière d' écrire l' historie qu' il faut interpréter selon ce qu' elle prétend être elle-même » *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. XXXVII.

teologi estranei agli studi biblici recenti, non abbiano la minima idea delle difficoltà esegetiche che si oppongono alle loro teorie *a priori* sull' autorità storica della Bibbia; come anzi gli stessi argomenti più seri de' critici sembrino loro inezie o sofismi, ch' è facile ridurre a niente con qualche distinzione scolastica: — in nessuna scienza, infatti, gli estranei son capaci di afferrare di primo acchito il valore degli argomenti e delle difficoltà. — Senonchè, ciò non toglie nulla alla realtà de' fatti; e chiunque abbia studiato un po' di proposito le questioni bibliche, non può non sentire la gravità e l' importanza del problema. Donde il desiderio ben naturale, per il credente, di riandare le teorie in voga circa la natura e gli effetti dell' ispirazione, per vedere, con un esame più accurato e severo de' principi della fede, se non vi fosse qualcosa da modificare in quelle teorie, o da formulare almeno con maggiore precisione, perchè si dilegui l' apparente antinomia tra le affermazioni della teologia e i risultati della critica. Del resto, non solo dal lato *apologetico* il problema è di somma importanza; lo è anche, se non più, dal lato *ermeneutico*. Tutto l' indirizzo, invero, dell' esegesi cattolica moderna dipende essenzialmente dalla soluzione della questione propostaci; ed è pertanto una necessità imprescindibile, per la stessa esegesi, di risolverla al più presto, se non vuole correr rischio di battere una falsa strada, e desidera esser sincera e scientifica.

II. - **L' Ispirazione e i generi letterari.**

È domma definito solennemente nel Concilio Vaticano, che tutti i libri della Sacra Scrittura, con tutte le loro parti, « *Spiritu sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* ».

Ma se Dio è veramente *autore* de' libri sacri, non ne è l' autore *unico* (1): per *divini* che essi siano, non cessano di essere *umani*. Gli scrittori sacri, infatti, non furono meri amanuensi, semplici scribi sotto la dettatura divina — basta leggere un po' attentamente la Bibbia per convincersene! — ma furono veri *autori* de' propri libri; nè più nè meno di uno scrittore profano qualsiasi (2). Onde, in regola generale, la forma

(1) Nè sarà forse superfluo il ricordare che *auctor*, in latino, non è lo stesso che *scrittore*.

(2) Il P. Billot s'è creduto in dovere di protestare contro questo principio e condannarlo per falso. « *Nam scriptores profani sunt principales auctores suorum operum, ex propria industria, propria virtute, propriaque cogitatione omnia concinnantes. Scriptores vero biblici sunt auctores solum instrumentales, sub flexione, determinatione, et afflatu Spiritus Sancti cuncta scribenda excogitantes et exarantes. Quomodo ergo auctores sicut alii, nec plus nec minus?* ». Chi sosterrà mai « *tam meum esse librum quem alio dictante scripsi, quam quem proprio marte propriaque minerva composui* »? — *De inspiratione S. Scripturae*, Romae, 1903, p. 128, 59. — Chi scrive un libro sotto la *dettatura* di un altro, non è punto autore di quel libro, ma un semplice amanuense; il che non è il caso, a confessione dello stesso Billot (p. 39), per gli scrittori biblici. Se il Billot non vuol fare una questione sofistica di parole, ma questione di sostanza, la risposta al suo quesito l' aveva già data il Pègues nella *Revue thomiste*, marzo 1895, p. 110: « Tout ce qu' un écrivain humain fait, en vertu de sa nature humaine, quand il veut écrire un livre, tout cela les écrivains sacrés l' ont fait. Mais, tandis que l' écrivain humain fait cela de par les seules forces de sa nature, les écrivains sacrés l' ont fait sous l' action, sous la motion, sous l' inspiration de Dieu. Et c' est pourquoi, sans nullement exclure le nom et l' autorité de Dieu, mais bien sous ce nom et sous cette autorité suprême et universelle, on peut, relativement à telle ou telle partie de la Bible, citer, en toute verité, le nom de tel ou tel auteur secondaire et en appeler à son autorité ». — È un fatto evidente, ripetiamo, che lingua, stile, pensieri, effetti, composizione, tutto, ne' sacri scrittori, mostra un' impronta

letteraria, i sentimenti e i pensieri de' libri santi appartengono così in proprio agli scrittori biblici, come, ad esempio, la forma letteraria, i sentimenti e i pensieri dell'Orazione contro Catilina appartengono a Cicerone: — « la loro anima, osserva giustamente il P. Pègues, non era un semplice *canale*, ma una vera *sorgente*, quantunque non primaria » (1). Di qui le diversità sì profonde, che si notano tra i vari scrittori sacri, non solo quanto a lingua o stile, ma circa tutto il modo di sentire e di concepire ch'è proprio di ogni persona (si paragoni per esempio San Paolo con San Giovanni!); di qui anche la necessità, a rettamente intenderli, di conoscere bene le circostanze di luogo e di tempo in cui quelli scrissero, gli avvenimenti in cui si trovarono involti, le occasioni che li mossero a scrivere, gli scopi determinati a cui tendevano, le aspirazioni da cui erano animati, ecc. ecc. (2). — Non è nostra intenzione di svolgere qui una teoria qualsiasi dell'ispirazione. Solo abbiamo voluto ricordare e

---

personale e propria, come in ogni altro scrittore, e poichè ciò non è una vana apparenza, bisogna concluderne logicamente che essi son *veri* autori de' loro libri, al pari d'ogni altro autore profano. Come poi tuttociò si concilii col fatto dell'ispirazione, non dovrebbe apparire troppo incomprensibile a un teologo, quale il Billot, il quale ha studiato e insegnato il trattato *De gratia*. Forsechè le opere, fatte sotto l'influsso e la mozione della grazia, son perciò meno umane, meno personali e proprie di chi le fa?

(1) *Revue thomiste*, marzo 1895, p. 108.

(2) Con ragione osserva il P. Prat: « Les théologiens de profession, habitués à chercher dans l'Écriture des preuves et des arguments, sont exposés à n'y voir qu'une mine à textes dogmatiques, une longue suite d'*asserta*, tous bons à prouver quelque chose. S'ils n'étaient que cela, le saints Livres pourraient encore rester divins, il cesseraient d'être humains ». — *La Bible et l'histoire*, Paris, Bloud et C.ie, 1904, p. 32.

inculcare, come l' ispirazione non distrugga l' attività umana dello scrittore, nè muti la natura di essa: una teoria dell' ispirazione che non ponesse questa verità come fondamento, dovrebbe senza esitazione esser proclamata falsa, per quanto brillanti fossero gli argomenti *a priori* su cui fosse basata.

Immediata conseguenza di tutto ciò, si è che gli scritti ispirati restan sottoposti alle stesse leggi letterarie degli altri scritti profani; in altre parole, che l' ispirazione non muta punto la natura e le proprietà del genere letterario adottato dal sacro scrittore (1). Se appartiene, pertanto, alla teologia asserire la *piena verità* della Sacra Scrittura, perchè di *tutta* la Scrit-

(1) Anche qui il Billot ha scoperto parecchie falsità. E per meglio combatterci, gli piace anzitutto farci dire: « *quod ad scriptores biblicos pertinebat determinare* [indipendentemente da Dio] *genus librorum suorum* » (p. 128). Saremmo grati al Billot, se ci spiegasse come sia riuscito a leggere siffatta peregrina affermazione tra le linee del nostro articolo: in realtà, noi abbiam detto semplicemente che l' ispirazione non muta la natura e le proprietà del genere letterario adottato, il che è la conseguenza immediata del celebre assioma di S. Agostino, ripetuto nell' enciclica *Providentissimus Deus*: « *In Scripturis per homines, more hominum loquitur Deus* » (*De civ. Dei*, XVII, 6). Se non che, anche questa è una falsità, secondo il Billot. L' illustre esegeta ci ammonisce che « *loco quaerendi cui communi generi seu praedicamento divini libri sint adiudicandi* » bisogna « *agnoscere potius genus illud singulare, trascendens, nullam cum aliis comparationem ferens, quod est ipsa Scriptura sacra* »; giacchè « *dignum sane est ut libri illi quorum Deus principalis auctor, proprium quiddam in ipso modo loquendi prae se ferant, quod in aliis non invenitur* », come del resto..... mostra il fatto (p. 136-139). — Il *Divus Thomas* (gennaio 1904) rendendo conto dell' opuscolo del P. Billot, ne dava il seguente giudizio: « *Conclusiones in quas B. devenit testantur quod eidem deest perfecta et experimentalis cognitio sacrae Scripturae. Volumen Bibliorum, tale prouti extat, aperte contradi-*

tura è Dio stesso autore (1); appartiene evidentemente alla critica, di determinare ne' singoli libri la *specie* di questa verità, giacchè questa dipende appunto dal genere letterario adottato. È chiaro, infatti, che non si ha da ricercare la stessa *specie* di verità in un poema o romanzo che sia e in una storia, in un trattato didattico e in una parabola o allegoria ecc.; — quantunque, se il poema, il romanzo, la storia, il trattato didattico, la parabola, l' allegoria, ecc., siano ispirati, devono necessariamente esser *veri* nel loro *genere*. Così a mo' d' esempio, poichè la Chiesa m' insegna che il libro di *Giobbe* è ispirato, io son certo che desso è in tutto e per tutto *vero* : se poi questa verità sia di *genere storico* o no, ciò non posso più dedurlo dall' ispirazione, ma sì dall' intenzione dello scrittore, manifestatami dal genere letterario da lui adottato (2).

---

cere videtur aprioristicis argumentationibus quibus clarus Billot methodum historico-criticam se evertisse putat ». Ne abbiamo nelle parole surriferite una prova chiara e delle più tipiche!

(1) « *Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem* » Encycl. *Providentissimus.*

(2) Il P. Lagrange racchiude la dimostrazione di tuttociò nella seguente proposizione: « *Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible, mais il n' y enseigne rien que ce qui est enseigné par l' écrivain sacré, et ce dernier n' y enseigne rien que ce qu' il veut y enseigner.... l' intention de l' auteur se manifeste par le genre qu' il a choisi* » Rev. Bibl., *L' inspiration et les exigences de la critique*, 1896, p. 506-507. L' argomentazione è riportata e approvata dal P. Prat S. J., *Les historiens inspirés et leur sources* in *Études*, 20 febbr. 1901, p. 496. In modo analogo il P. Durand S. J., ibid., 5 febbr. 1902, p. 344: « L' inerranza del testo biblico proviene tutta dal fatto, che Dio riveste della sua autorità tutti i pensieri espressivi. Ma, poichè Dio non ci istruisce in quei libri, se non per mezzo

E questi principi sono così evidenti, che gli stessi avversari più dichiarati de' *critici* non possono revocarli in dubbio. Così il P. Brucker S. J., dopo aver negato risolutamente la possibilità di qualsiasi errore storico nella Bibbia, osserva tuttavia: « Anzi tutto bisogna saper quali testi (biblici) sono veramente storici, vale a dire quali sono i testi in cui gli autori sacri hanno avuto l' intenzione di raccontare fatti reali » (1). Onde riportata l' opinione di alcuni autori cattolici, i quali vorrebbero negare un valore strettamente storico ai primi undici capitoli della Genesi, come anche ai libri di Giobbe, Giuditta, Ester, Tobia, Giona, egli rigetta sì, come falso per varie ragioni, un tal modo di vedere, ma confessa pure che non può dirsi direttamente condannato dall' enciclica *Providentissimus*. « La censura del Papa — egli dice — non colpisce direttamente quegli esegeti ed apologisti, che, ammettendo l' ispirazione di tutta la Bibbia, revocano in dubbio l' *intenzione* propriamente *storica* di certi libri o di certe parti di libri detti storici » (2). E poco più sotto (3): « Se l' autore sacro narri un fatto erroneo, avvertendoci esplicitamente o implicitamente che lo narra sulla fede altrui, la sua veracità sarà salva ». — E qui si affaccia tosto alla mente del

---

degli uomini che gli hanno scritti, ne scende come naturale conseguenza che l' autore principale della Scrittura ne garantisce l' esattezza, solo in quel grado nel quale l' autore secondario intende accertarci della sua narrazione. Cf. *Revue du Clergé fr.* 1 dec. 1992.

(1) *Études*, 15 agosto 1894, p. 637.

(2) Ibid., p. 637.

(3) Ibid., p. 640-641.

P. Brucker la questione: quando e come potremo negli autori sacri supporre una riserva almeno implicita di tal genere? Non si potrebbe, per esempio, sostenere con alcuni che una tale riserva implicita, nei libri storici della Bibbia, sia sottintesa sempre? — » No, risponde il P. Brucker, ciò sarebbe contro le regole fondamentali della storia, nonchè delle stesse relazioni tra uomini per mezzo della parola: è infatti ammesso, che chi afferma un fatto qualsiasi, intende garantirne la realtà, ogni qual volta non lasci apparire un' intenzione diversa ».

Questa risposta del dotto gesuita è della più grande importanza: è la confessione chiara e lampante che la teologia, come teologia, non ha più niente da dire in proposito, e che la questione dal campo *dommatico* è passata nel campo *critico-letterario*. Invero, non è mica un motivo teologico su cui si basa la sua negazione categorica, un motivo, per esempio, dedotto dalla natura o dall' estensione dell' ispirazione: no, è un principio filosofico-critico: « *ciò sarebbe contro le regole fondamentali della storia, nonchè delle stesse relazioni tra uomini per mezzo della parola!* ». E certo, niuno può contestare « che chi *afferma* un fatto qualsiasi, intende garantirne la realtà, *ogni qual volta non lasci apparire un' intenzione diversa* ». Senonchè l' intenzione dell' autore, come lo stesso Brucker osserva, può manifestarsi sia esplicitamente, sia implicitamente; e la manifestazione implicita è da ricercarsi appunto nella natura del genere letterario da lui usato, e nelle regole che *al suo tempo* lo governavano.

Ora, de' libri che presentano una *forma storica*, è facile distinguere subito due categorie: quelli in cui la forma storica non è altro che una *mera* veste letteraria per inculcare più efficacemente una verità filosofica o morale (allegorie, parabole, favole, ecc. ecc.)

e ne' quali, perciò, non va ricercata *alcuna* verità *storica*; e quelli che intendono narrare dei fatti *in tutto* storici e reali. Sarebbe per altro, un grave errore, credere questa duplice divisione così adeguata e netta, che tra la pura *finzione letteraria* e la *pura storia*, intesa strettamente come noi l' intendiamo ora, non vi sia alcun anello di congiunzione. Invece, i generi intermedi son quasi infiniti: a' giorni nostri v' ha i così detti *romanzi storici*; in ogni tempo, poi, se ne ebbero esempi sotto nomi e forme diverse. Un esempio conosciutissimo, nella letteratura ebraica, è il così detto *midrasch haggadico*, « specie di commentario storico, un genere di narrazione didattica condotta liberamente, che ha per scopo principale non di raccontare dei fatti, ma di inculcare qualche verità morale mediante una certa libera narrazione dei fatti »; insomma, « un genere letterario di forma storica, anzi con fondamento storico, ma composto con l' intento principale d' insegnare » (1). Non bisogna ora dimenticar tutto ciò, quando ci facciamo a parlare della Bibbia; « *nessun* genere letterario in uso presso gli scrittori profani — osserva giustamente il P. Prat — è indegno degli autori sacri: apologo, allegoria, finzioni, e quel che noi diremmo romanzo storico o di costumi, tutto è atto ad istruire, e può perciò esser oggetto dell' ispirazione divina » (2).

(1) *Civiltà Cattolica*, 17 gennaio 1903, p. 221, dove come esempio concreto del *midrasch haggadico* si cita il libro dei Giubilei, il quale « con un racconto più libero degli stessi fatti che sono nel Genesi, inculca la pietà secondo la forma che fioriva al tempo dei Farisei, e principalmente distinguendo tutto il racconto per anni, anni sabatici e giubilei, dimostra la santità del sabato in tutta la storia del mondo, fin dalla creazione stessa ».

(2) *La Bible et l' histoire*, p. 32. — Neppure questo principio ha trovato grazia agli occhi del P. Billot. « *Principium*

È questo, invece, a cui troppo spesso non si vuol badare. — Che nella Scrittura vi siano allegorie, parabole e simili, è cosa ammessa da tutti; — ma si fa poi un taglio netto: o *tutta* finzione o *tutta* realtà, o pretta allegoria o storia nel senso più stretto della parola. — E perchè? Qual'è il principio teologico, in virtù del quale si escludono *a priori* tutti gli altri generi intermedi? Eppure prove abbastanza chiare del contrario non mancano. Lo stesso P. Cornely, per quel che riguarda il libro di Giobbe, non dubita di chiamarlo un poema a base storica, in cui cioè il nucleo è storico, ma le circostanze sono state ornate e amplificate poeticamente. Altri esempi non meno

---

tertium: — egli scrive — *Quod nulla est forma litteraria apud homines recepta, quam respuat inspiratio Spiritus Sancti. Falsum est, si intelligatur de formis litterariis quas ipsi fingunt, praecipue vero de ineffabili illa forma litteraria historiae orientalis, quae proportionaliter se habet sicut forma medicinae artis apud Molière. Falsum est, inquam, et falsum erit quamdiu erit verum quod defectus nostros, ignorantias nostras, vitia nostra, temeritates et vanitates nostras inspiratio divina non capit... Defectuum nostrorum corrector est Deus, non susceptor* » p. 129. — Ma, *carissime Pater*, è possibile ch'Ella non s'avveda di cadere con tale argomentazione in una deplorevolissima *petitio principii?* Se lo scopo dello Spirito Santo fu di darci una storia esatta, rigorosa del popolo d'Israele, lei ha pienamente ragione: ma questo appunto è in questione! — Le teorie, del resto, son belle e buone, ma i fatti son fatti; e tutte le speculazioni del P. Billot non cambieranno un ette a un fatto indiscutibile, per chi ha letto e studiato la Bibbia, che molti cioè de' così detti libri storici della Bibbia non sono nè pretendono essere una *storia* come l'intendiamo noi. Se il P. Billot si fosse degnato scendere dalle alte vette dell'astrazione, per studiare e discutere i fatti positivi addotti da noi e da altri, avrebbe forse speso più utilmente il suo tempo, e detto anche parecchie corbellerie di meno. — Vedi il giudizioso articolo di E. Granelli, *De Effectibus Inspirationis*, in *Divus Thomas*, settembre 1903, p. 479 sq., dove son riassunti e discussi gli studi del Lagrange, del Prat, del Durand ecc.

manifesti, checchè ne dicano alcuni, sono i libri di Giona, Ester, Giuditta, Tobia, ne' quali mentre non v' è ragione per lo più di negare un certo fondo storico, il resto è evidentemente finzione e abbellimento leggendario, tolto alle volte, come è il caso per il libro di Tobia, da leggende e favole orientali (1). Ora è superfluo ripetere, che come l' ispirazione non ci obbliga punto a dare un valore storico *qualsiasi* alle allegorie e alle parabole, così non può obbligarci a prender *tutto* per istoria quel che si trova in libri appartenenti ad un genere intermedio.

III. - Il genere letterario dell' Esateuco. - La storia presso gli Antichi e nella Bibbia.

L' Esateuco ci si presenta chiaramente sotto forma di un libro *storico*. Ma in realtà che cos' è? È una storia, nel senso rigoroso che noi diamo adesso alla parola? È, in tutto o in parte, un' allegoria, una parabola? È qualche cosa d' intermedio, come i libri di Ester o di Tobia? — Tutta la questione che ci occupa, dipende essenzialmente da questa constatazione *critica* del *genere letterario* cui l' Esateuco appartiene.

Ora nell' Esateuco, per maggior precisione, possiamo subito distinguere due sezioni abbastanza chiaramente delineate, — come, del resto, nella storia di tutti i popoli —: la storia primordiale, che si stende sino a tutto l' Evo patriarcale ed è contenuta nella Genesi, e la storia susseguente, da Mosè alla conquista della Terra Promessa.

---

(1) Leggi il bello studio del COSQUIN, *Le livre de Tobie et l' histoire du sage Ahikar*, in *Revue biblique*, 1899, p. 50 sq., p. 511 sq.

Per quel che riguarda la storia *primordiale*, è facile, se prescindiamo dal popolo ebraico, stabilire a qual genere letterario essa appartenga. « Nessun popolo — osserva giustamente il P. Lagrange — ha penetrato mai completamente il mistero delle sue origini storiche. V' ha tradizioni certe che sono il fondamento della storia, e v' ha leggende che nessuno è in grado di verificare. Se in tal caso lo storico trascrive le narrazioni che corrono al suo tempo, per conservarle alle generazioni future, non le dà se non per quello che valgono. Tutti conoscono un tal genere di storia. Si sa, per esempio, che ad indicare l' origine de' vari popoli, si pone al loro inizio un eroe eponimo: i Dori hanno per antenato Doro, i Fenici, Fenice. Un tal modo di fare non inganna nessuno; nè si tratta di una affermazione propriamente detta: si vuol soltanto mettere un po' d' ordine in una materia confusa, e districare alquanto le origini » (1).

Ma può trovarsi un tal genere di storia anche ne' libri santi, e si trova di fatto nella Genesi? La prima questione, *dommatica*, non presenta in astratto nessuna difficoltà, Perchè no? — rispondiamo. — « Nessun genere letterario in uso presso gli scrittori profani è indegno degli autori sacri ». — Ciò posto, dobbiamo *a priori*, sentirci inclinati a risponder di sì anche alla seconda questione. Se, infatti, la storia primitiva di tutti i popoli appartiene a un genere letterario semi-storico e semi-leggendario, è naturale supporre lo stesso della israelitica, sino a prova del

(1) *Rev. bibl.*, 1896, p. 510. — Il Bossuet aveva detto, a un di presso, la stessa cosa: « Voulant divertir par les histoires anciennes la Grèce toujours curieuse, ils [les Grecs] les ont composées sur des mémoires confus, qu' ils se sont contentés de mettre dans un ordre agréable, sans trop se soucier de la verité » *Histoire universelle*, I partie, VII époque.

contrario: l' eccezione non si suppone, ma deve esser provata. — In realtà, poi, basta comparare attentamente i racconti della Genesi con la storia primitiva degli altri popoli, per scorgere tosto, tra questa e quelli, innegabili affinità di genere letterario. Certo, infinito è il divario che vi corre in fatto di teologia e di morale, ed è pure evidente, come l' elemento leggendario domini, nella storia primitiva degli altri popoli, in grado senza paragone più largo, e spesso sotto forme ridicole e mostruose di cui non v' ha traccia nella Bibbia; ma esso non manca intieramente neppure nella storia primordiale d' Israele (si leggano gli esempi arrecati di sopra) (1), e non di rado, anzi, lo vediamo coincidere, nelle forme sostanziali, con quello de' popoli affini (2). *La Genesi*, pertanto, non può aversi in conto d' una *storia* nel senso rigoroso della parola.

---

(1) Noi comprendiamo quanto la parola *mito* o *leggenda* suoni male, e a ragione, ai nostri orecchi; onde preghiamo il lettore a voler qui escludere dalla medesima quanto può sapere di superstizione, o importare alcunchè di meno riverente. Con tale parola noi vogliamo indicare semplicemente quella veste popolare caratteristica, con la quale anche nella Bibbia ci si mostra alle volte ornata la storia delle origini dell' umanità e del popolo ebraico. E ci serviamo di tale parola, perchè non ne abbiamo trovata altra più acconcia.

(2) Il LENORMANT ha dipinto egregiamente, in poche parole, lo strano connubio della più grande somiglianza di forma con la più profonda diversità di spirito, che regna fra le tradizioni de' primi capi della Genesi e i miti e le leggende caldaiche. — C' est le même récit — dice egli — ce sont les mêmes épisodes se succédant de même; et pourtant il faudrait être aveugle pour ne pas voir que le sens en est devenu tout autre. Le polythéisme exubérant qui encombrait ces histoires chez les Chaldéens en a été soigneusement éliminé, pour faire place au plus sévère monotheisme. Ce qui exprimait des notions naturalistes d' une singulière grossièreté est devenu le vêtement de vérités morales

Ma forse una difficoltà sarà balenata in mente a qualcuno de' nostri lettori, che cioè un genere letterario, il quale si chiama storia primitiva, non esiste in nessuna rettorica di questo mondo. — Che la storia de' primordi — dirà taluno — risulti, presso tutti i popoli, da un ammasso confuso di realtà e di immaginazione è verissimo, ma che ciò sia una proprietà di un determinato genere letterario, la quale perciò possa riscontrarsi anche nella Bibbia, è un' altra questione. Gli scrittori antichi che scrissero la storia primitiva delle loro nazioni, non credevan punto di tramandarci con ciò semplici tradizioni popolari, sprovviste d' ogni valore oggettivo, ma erano pienamente persuasi della storicità di ciò che narravano. *Errarono* senza dubbio, ma l' intenzione loro era di scriver della storia e della *vera storia*. Ciò posto, tutto l' argomento dedotto dal genere letterario cade di per se stesso, e negare la piena verità storica della storia

---

de l' ordre le plus haut et le plus purement spirituel. Les traits essentiels de la tradition ont été conservés, et pourtant entre la Bible et les livres sacrés de la Chaldée, il y a tout l' intervalle d' une des plus immenses révolutions qui se soient jamais opérées dans les croyances humaines.... Que d' autres cherchent à expliquer ceci par un simple progrès naturel de la conscience de l' humanité, pour moi j' y vois sans hésiter l' effet d' une intervention surnaturelle de la Providence divine, et je m' incline devant le Dieu qui a inspiré la loi et les prophètes » *Origines de l' histoire*, p. XIX-XX. — Vedian che GUNKEL, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1901; LOISY, *Les mythes babiloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris (Picard), 1901; LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*, Paris, (Lecoffre), 1903.

primitiva biblica, si riduce a negare la veracità stessa della Bibbia, frutto essenziale della ispirazione.

La difficoltà, molto grave in apparenza, manca di solido fondamento. Della *persuasione* intima degli scrittori, che ci tramandarono la storia primordiale de' vari popoli, non ci occupiamo nè occorre occuparcene (1). Circa poi la pretesa *intenzione* de' medesimi di narrar una *storia* strettamente tale, è una supposizione già contraddetta abbastanza dai *fertur* e dagli *ottativi*, di cui abbondano gli scrittori classici, e si vedrà meglio più sotto che cosa se ne abbia a pensare: il concetto nostro di storia è cosa tutta moderna, e sarebbe un ingenuo anacronismo il proiettarlo in età più remote. *A fortiori* poi, quando si tratta di scrittori orientali. L' ammettere in loro una siffatta intenzione vuol dire non conoscerli affatto; mentre, come avverte il P. Lagrange, quasi tutte le loro storie sogliono chiudersi con un: « Dio lo sa meglio di noi! » (2).

Del resto, per quel che concerne la Genesi, non mancano indizi *positivi* ad escludere la supposta intenzione dello scrittore di affermar tutto come realtà storica; per esempio, il carattere *artificiale* delle genealogie e della cronologia patriarcale. È chiaro, infatti, che a nessuno scrittore di sano giudizio può venire in mente di affermare come realtà storica i suoi calcoli *sistematici*! — Questo, per rispondere criticamente ad una obiezione

---

(1) È chiaro, che quando l'autore sacro non *intendesse* garantirmi in nome proprio i racconti che riferisce, ma solo darli sulla fede della tradizione, che egli creda o no agli stessi, è teologicamente una questione di nessuna importanza: « l'on n'a point à juger un historien — osserva il P. Prat — par ce qu' il croit, mais par ce qu' il dit », ossia da ciò che intende affermare sulla propria autorità. *Études*, 20 febb. 1901 p. 481.

(2) *Rev. bibl.*, 1901, p. 312.

critico-letteraria. Considerata la cosa dal punto di vista *teologico*, nulla v' ha di più facile che ritorcere l'argomento contro gli obiettanti: — Voi asserite, senza provarlo, che nel raccontare i primordi dell' umanità gli scrittori biblici avevano l' *intenzione* di raccontarci una storia vera in tutti i suoi particolari, e che *perciò* tutto è storico in essa. Io vi rispondo: È impossibile ammettere che tutto sia storico in essa, come dimostra l' esame critico della medesima; *dunque* gli scrittori sacri, perchè ispirati, non potevano avere quella intenzione che voi gli attribuite. — Chi di noi due, teologicamente parlando, ha più ragione?

Dalla storia primitiva, strano miscuglio, presso tutti i popoli, di verità storica e di leggende, dobbiamo passare ora alla *storia* de' tempi meno remoti.

Se ci facciamo a considerare i tanti monumenti di questa storia presso le varie letterature, sembra evidente qui l' intenzione dello scrittore di narrare fatti reali. Quindi — si concluderà — trattandosi di libri ispirati, come sono i cinque ultimi libri dell' Esateuco, dovremo, per il fatto stesso dell' ispirazione, ritenerli pienamente veri ed esatti.

Eppure, anche qui si possono e si devono fare parecchie distinzioni. Consideriamo, anzi tutto, un libro di storia quale si suol comporre ai nostri giorni. L' autore intende — e sarebbe proferir la sua condanna il supporre il contrario — di darci una storia veramente oggettiva e *critica*. Cerca, quindi, quanti più documenti può, li compara tra loro, ne studia l' età, le tendenze, il valore, e finalmente scrive la sua storia. Per molti fatti o circostanze di fatti, malgrado il suo studio, e' non sarà giunto a formarsi un giudizio certo e deter-

minato, e quindi ce li narrerà sotto beneficio, come si dice, d' inventario. In altri punti, invece, avrà avuto un miglior successo, benchè non pieno: paragonate fra loro le varie autorità, gli sarà parso poterne conchiudere prudentemente, che questo o quell' evento aveva una forte apparenza di verità, che questa o quella versione del fatto era la più probabile. Infine, per molta parte del suo lavoro, si sarà creduto d' esser giunto ad un risultato certo e sicuro, ed esporrà, senza riserve, le proprie conclusioni. — È chiaro che nel primo caso, sian vere o false le cose narrate, la veracità dello scrittore è pienamente al sicuro, giacchè egli non ha affermato niente; nel secondo caso, comincia già la sua responsabilità, minore o maggiore a seconda de' casi; nel terzo finalmente, si ha una vera e categorica affermazione dell' autore, e se quindi le cose da lui affermate son false, si è in diritto di accusarlo d' errore. Ora, eccettuati alcuni casi abbastanza ovvii (1), una tale affermazione categorica si ha, per convenzione universale, ogni volta che l' autore narra semplicemente, senza riserve e senza commenti; tuttociò s' intende affermato in nome proprio e garantito da lui. A supporre, pertanto, che quest' autore fosse ispirato, come erano ispirati gli storici biblici, si dovrebbe, per ragione appunto dell' ispirazione, escludere da quelle narrazioni ogni errore, sostanziale o accidentale.

---

(1) Così — è una osservazione del P. Prat — quando uno storico descrivendo una battaglia, ci dà il numero de' combattenti, de' cannoni, dei morti e de' feriti d' ambo le parti, ecc., è chiaro che esso si riferisce all' autorità de' resoconti ufficiali, senza volerne garantire in nome proprio l' assoluta esattezza. Certo, per il fatto stesso che egli senza alcuna osservazione ne adotta i dati, viene a mostrare come a suo giudizio si tratti di fonti autorevoli e sicure, ma non già infallibili. *La Bible et l' histoire*, p. 56.

Se non che, è pur vero che gli storici biblici vissero parecchi secoli prima del secolo XIX o del XX, e tutti sanno quanto sia pericoloso giudicare delle cose antiche alla stregua de' criteri moderni! Basta non esser del tutto peregrini nella letteratura classica greco-romana, basta conoscerne un po' gli storici più famosi, per essersi tosto accorti dell' immenso divario che corre tra loro e noi circa il concetto stesso della storia. Mentre per noi la storia è anzitutto una *scienza,* per loro era piuttosto un' *arte;* per servirmi di una immagine felice suggeritami da un dotto amico, noi siamo o almeno vogliamo essere, in fatto di storia, dei *fotografi*; essi eran dei *pittori.* Quindi si prendevano parecchie libertà, ch' erano stimate affatto legittime allora, ma che nessuno storico moderno potrebbe permettersi oggi. Fabbricare, ad esempio, di sana pianta belle ed eloquenti concioni, per metterle in bocca ai personaggi della loro storia, che forse non avevano mai parlato in pubblico, o certo non avevano parlato così, era uno spediente letterario ammesso pienamente dalle consuetudini d' allora. Lo stesso dicasi delle grandiose e tragiche descrizioni di battaglie, sgorgate interamente dalla fervida immaginazione degli scrittori, e di molte altre cose di questo genere. Nessuno, tuttavia, pensava a dar loro del falsario o dell' ignorante, come, in tempi più vicini a noi, nessuno pensa a far un rimprovero a Raffaello, perchè vestiva le sue Madonne con abiti tutt' altro che antichi e orientali. — Ora, esiste forse qualche principio teologico per negare agli autori biblici la facoltà di trattar la storia a seconda delle norme letterarie che vigevano ai loro tempi, e pretendere che essi dovessero uniformarsi ai nostri criteri moderni? Erano ispirati, e l' ispirazione ci garantisce la verità de' loro libri. Benissimo; ma la verità d' un libro, — fa bisogno di ripeterlo? — non

è cosa di cui si possa giudicare in astratto, con norme assolute: è cosa *relativa*, che dipende dalla natura del libro, e dalle leggi che governavano al tempo dell' autore, il genere letterario da lui adottato.

V' ha di più. Non bisogna, infatti, dimenticare che gli autori biblici hanno scritto in *ebraico* ed erano *orientali*. La lingua ebraica può facilmente trarre in inganno coloro che non ne conoscono la natura, e far credere ad una affermazione categorica là dove non ve n' ha l' ombra. Ciò proviene specialmente dalla rigidezza e niuna elasticità della medesima, cui sono affatto sconosciute le tante sfumature delle lingue classiche e moderne. « Erodoto, per esempio — nota il P. Prat — ci sospende a un « si dice » intieri paragrafi, storia o leggenda poco gl' importa, poichè non se ne fa mallevadore; ovvero per mezzo di un *ottativo*, introdotto a proposito, spande un dubbio discreto su tutto l' insieme d' un racconto. Le lingue semitiche non si prestano a tali sfumature..... Prive degli spedienti del periodo, e costrette a surrogare la subordinazione de' membri con la loro coordinazione, dànno a tutti gli elementi del pensiero lo stesso rilievo » (1). Perciò prudentemente lo stesso P. Bru-

(1) *La Bible et l' histoire*, p. 40-41. Questa rigidezza si manifesta in modo speciale nell' assenza del *discorso indiretto*, la quale è anche una nuova fonte di illusione per gli inesperti. Si legge per esempio: *Dio parlò a Mosè e disse: Questo dirai ai figli d' Israele*, ecc. Chi non pensa tosto che Mosè, secondo l' autore sacro, abbia avuta realmente una visione divina, nella quale Dio gli abbia rivelato testualmente le leggi introdotte con quella formola? In realtà, il sacro scrittore non ha voluto dir altro, se non che quelle leggi furono promulgate da Mosè per ispirazione divina.

cker s' era affrettato di soggiungere « *che non è sempre facile* discernere quando l' autore sacro afferma un fatto in nome suo, o lo riferisce semplicemente sulla fede altrui senza garantirlo » (1).

Inoltre, non solo gli autori sacri hanno scritto in ebraico, ma erano essi stessi *orientali.* E questo è un fatto che non dovrebbe mai perdersi di vista; giacchè chi non vede quanto sarebbe pericoloso giudicare de' generi letterari dell' Oriente coi criteri dell' Occidente? Quindi, se non si vogliono costruire teorie in aria, con grave rischio di dar poi in errori grossolani e compromettenti, è necessario anzi tutto di farci un' idea ben chiara del come gli Orientali intendevano la storia e il modo di scriverla. Se, come vedemmo, tra la concezione moderna e la concezione classica della storia corre un divario essenziale, tra noi e gli orientali, a questo proposito, c' è di mezzo addirittura un abisso. Esaminare i fonti, ponderarli, compararli tra loro eran cose affatto aliene dalle consuetudini letterarie dell' Oriente. Tutto l' ideale d' uno storico si riduceva a raccontar più o meno fedelmente le cose, come si solevan tramandare per tradizione da padre a figlio nelle lunghe conversazioni serali, o come forse si trovavano già scritte in qualche libro, il primo che gli capitasse tra mani, senza che egli sentisse il minimo bisogno d' un ulteriore ricerca, d' un esame critico. Una prova chiara n' è il fatto cui alludeva più sopra il P. Lagrange, che quasi tutte le storie orientali si chiudono col ritornello: « Dio lo sa meglio di noi! ». Ma gli stessi libri sacri non mancano di offrircene con esempi abbondanti la conferma apodittica e perentoria.

---

(1) *l. c.*

Invero, chi non sia affatto digiuno di studi biblici, non può ignorare, come, anche a prescindere dall' Esateuco, gli storici sacri più che *scrittori* de' loro libri nel senso moderno, debbano dirsi *compilatori*. Basta, ad accertarsene, di paragonare tra loro i libri de' *Paralipomeni* con i libri de' *Re* (1). Un buon terzo de' libri de' Paralipomeni è ricopiato testualmente o quasi, *senza alcuna citazione esplicita*, dai libri de' Re, o, se meglio piace, da una fonte comune alle due opere: — le differenze non son maggiori di quelle che sogliono generalmente occorrere in due copie manoscritte dello stesso originale. E il resto è derivato allo stesso modo da altre fonti. Quel ch' è più meraviglioso, il compilatore non si è neppure dato la pena di modificare o sopprimere certe particolarità storiche che al tempo suo già non eran più vere. Così, per es. leggiamo in II Paral., V, 9: « *Fuit itaque arca ibi* (nel *Sancta Sanctorum*) ***usque in praesentem diem*** » — quantunque dopo l' Esilio, ossia quando l' autore de' Paralipomeni scriveva, l' arca, come ci consta da altri testi, non si trovasse più nel Tempio (2). L' autore s' è contentato di trascrivere la sua fonte, senza darsi pensiero d' altro. Con gli stessi metodi furono composti gli altri libri storici della Bibbia, a cominciare dall' Esateuco.

Sorge ora spontanea la domanda: — Nel trascrivere così le loro fonti, intendevano gli storici biblici rendersi garanti del contenuto delle medesime? E tutto il nodo della questione si riduce qui.

Il P. Brucker risponde, l' abbiam veduto, con la maggiore risolutezza: *Sì*. — Egli concede, è vero,

(1) Merita d' esser letto a tal proposito l' erudito articolo di S. Curtiss nel *American Journal of Theology*. Chicago, Aprile 1897, p. 312-327.

(2) Cfr. P. Prat, *La Bible et l' histoire*, p. 48, nota 1.

che non *sia sempre facile* discernere se in un dato caso l'autore abbia voluto veramente garantire con la sua autorità il fatto narrato, o riferirlo solo *à titre de rapporteur*. Ma sono eccezioni; il principio generale, basato sulle leggi fondamentali della storia, rimane inconcusso: chi afferma un fatto qualsiasi senza riserve, intende di garantirlo. — E il principio si può anche accettare; tutto sta a intendersi sulla parola: *riserve*. È forse una riserva *esplicita* che il Brucker richiede? — Ma allora ci permettiamo domandargli, di quale storia intenda egli parlare. Se della storia, *quale la si concepisce noi*, siam d'accordo con lui; ma che prova ciò rispetto agli storici biblici? S'egli poi vuol parlare della storia, *quale la concepivano gli orientali*, la riserva — come ci sembra aver dimostrato a sufficienza — è contenuta implicitamente nelle convenzioni letterarie che governavano quella storia (1). È stato fatto a tal proposito un paragone ingegnoso. Nelle opere storiche moderne di qualche momento si suole alla fine del volume aggiungere un'*appendice*, alle volte assai ampia, nella quale l'autore raccoglie con cura tutti i documenti, o almeno i più importanti, che si riferiscono all'argomento trattato. Viene in mente a nessuno che, per il fatto stesso che un documento è inserito là, l'autore intenda farsi garante della piena veracità del medesimo? Neppur per sogno; anzi alcuni di quei documenti l'autore gli avrà forse esplicitamente ripudiati nel *testo*, come non meritevoli di fede. Immaginate una di queste *appendici*, da cui sia stato

(1) Quando l'autore sacro cita una fonte senza pronunziarsi sul suo valore, è un principio ammesso quasi universalmente che la responsabilità dell'agiografo non rimane compromessa. E in questo modo molti de' nostri esegeti spiegano le contradizioni esistenti tra i due libri de' Maccabei, e certi fatti evidentemente favolosi del I° de' suddetti libri. La questione

stracciato il *testo*, e avrete un' immagine non molto infedele di una storia orientale !

Ma non siamo punto costretti a contentarci di un semplice argomento d' induzione, per quanto forte e invitto esso sia. Qual fosse in realtà l' intenzione degli storici biblici nel *compilare* i loro libri, ci vien rivelato nel modo più chiaro da questi libri medesimi. Potremmo, per restar nell' Esateuco, appellare alle varie contradizioni rilevatevi da' critici, alle doppie e triple relazioni che vi si leggono d' uno stesso evento,

---

appare più delicata a taluni, quando si tratti di fonti usate *tacitamente* dall' autore sacro. Tuttavia, invano si cerca una differenza sostanziale tra i due casi, quando per le consuetudini letterarie del tempo e altri vari indizi esterni o interni, che spetta al critico di discernere, risulta abbastanza chiaro l' uso di fonti preesistenti e il metodo di compilazione usato dall' autore. — Il P. Billot non è di sì facile contentatura. Egli osserva come anche le così dette citazioni implicite « *fuerunt ab hagiographis, non proprio motu propriaque industria appositae, sed sub dictatione Dei* ». Che ora uno scrittore umano, ignorando il valore d' un documento, l' inserisca nella narrazione « *sub quodam veluti periculo sortis, existimans se in omni casu pro excusato haberi posse, partim propter praesumptam probabilitatem veracitatis documenti, partim propter considerationes quas critici nostri ingeniose invenerunt: transeat! sed quid, queso, diceres de illo cui falsitas documenti esset certissime nota, quique non obstante hac sua certissima conscientia, documentum ipsum simpliciter ac sine addito vel insereret narrationi vel dictaret inserendum? An forte probitatem historicam distingues in occidentalem et orientalem, in antiquam et modernam? Mirum sane si in casu, probitas etiam orientalis salva et integra maneret. Quid quid vero sit, cum Deus ipse nec occidentalis sit nec orientalis, nec antiquus nec modernus; cum insuper ea quae falsa sunt, non apprehendat ut probabiliter vel possibiliter vera, sed cognoscat certissime et determinatissime ut falsa; cum deni-*

tutte più o meno divergenti tra loro ecc., e conchiuderne logicamente che il redattore, per il fatto stesso che s' è contentato di trascrivere dalle diverse sue fonti questi dati contraddittorii, senza il minimo tentativo di conciliarli o spiegarli, ha mostrato abbastanza chiaro che voleva raccogliere semplicemente le varie tradizioni capitategli tra mano, perchè le credeva utili e degne d'esser conservate, nè intendeva punto pro-

---

que apud ipsum nil valeant illi usus et illae conventiones quas sola hominum vel vanitas vel ignorantia introduxit: intelliges, puto, quomodo ex dictatione eius descendere omnino non possit citatio implicita falsi et erronei documenti » p. 134. — Si stenta veramente a capire come un illustre teologo, quale il Billot, possa sragionare a tal segno. — Iddio sa tutto, non v' ha dubbio; ma ne segue perciò ch' egli ha dovuto comunicare e ha comunicato di fatto agli agiografi la sua scienza infinita? Iddio sa tutto; ma ciò non toglie che i sacri scrittori si mostrino, ad esempio, assai poco dotti nella fisica e nelle altre scienze naturali, e si esprimano secondo le apparenze esterne, secondo le opinioni volgari del tempo. Iddio sa tutto; ma ciò non impedisce che gli agiografi abbiano dovuto raccogliere laboriosamente le loro notizie, a forza di ricerche e di documenti (II Mach., 27 n; Luc. I, 1-3) e chiedano talora scusa al lettore delle imperfezioni del loro lavoro (II Mach. XV, 38 seg.). Iddio sa tutto; ma ciò non ostante, noi vediamo, i sacri scrittori incerti più d'una volta sulle precise circostanze d'un fatto (Act. XXV, 6) e ricorrere, come ogni mortale che non sa positivamente, a formole dubitative. — Iddio non è nè occidentale nè orientale, nè antico nè moderno: verissimo; ma è pur vero che « *In scripturis per homines, more hominum loquitur Deus* ». E questi uomini sono orientali, e il loro *mos loquendi* è determinato appunto dagli usi e dalle convenzioni letterarie del tempo in cui vissero. Il chieder finalmente se la *probità* storica s' abbia da dividere in orientale e in occidentale, è una freddura che mostra chiaramente come il Billot non ha inteso o non ha voluto intendere il vero stato della questione: non si tratta di probità storica, ma del *concetto* della storia, che era evidentemente molto diverso, nell' oriente e nell' antichità, dal concetto che ce ne facciamo ora.

nunziarsi sul valore oggettivo delle medesime. Ma forse ci si darebbe del razionalista, e sarebbe questo tutto il frutto della nostra dimostrazione. Quindi poichè il P. Prat, membro della commissione per gli studi bibblici, ha trattato con molto senno di due esempi biblici, l' uno tolto da' Paralipomeni, l' altro dai libri di Nehemia ed Esdra, siam ben lieti di poter lasciare la parola a lui. La testimonianza di un religioso « il cui abito — secondo dichiarava il P. Grisar a Monaco — è pegno d' ortodossia », sarà certo più autorevole e forse, per molti, meno sospetta delle nostre affermazioni. Tanto più che anche un altro dotto gesuita, il P. Durand, ha di fresco sottoscritto pienamente, senza scrupolo alcuno, alle conclusioni del P. Prat (1).

Il primo esempio è desunto dalle *genealogie* de' Paralipomeni, le quali son molto lungi dal combinare tra di loro. Niente di più utile e importante, dice insomma il dotto gesuita, che i primi otto capitoli de' Paralipomeni ; ma bisogna saperli intendere. Cioè, bisogna vedere in essi null' altro che una raccolta di documenti di varia origine e di vario valore ; l' autore ci dà « le informazioni che ha, più o meno abbondanti a seconda del buono o cattivo stato delle sue fonti ; e, cosa strana, non pensa punto a coordinarle, meno ancora ad armonizzarle, quando la loro divergenza nell' insieme e le antilogie ne' particolari sal-

(1) *Études,* 5 febbr. 1902, p. 345. Citiamo una frase che alcuni farebbero bene di meditare: — « Aggiungerò solo, che noi dobbiamo essere abbastanza amici della verità, e abbastanza fiduciosi nella causa della Bibbia, per soffrire che tali problemi siano proposti e discussi dai cattolici competenti ». Leggi l' articolo dello stesso P. Durand in *Revue du Clergé français,* 1 dec. 1902.

tano apertamente agli occhi » (1). Si legga, per es., la doppia genealogia di Beniamino (I Par., VII, 6-12 e VIII, 1-40), la doppia genealogia di Giuda (I Par., II, 3 sg. e IV, 1 sg.) e la triplice di Caleb (I Par., II, 18; II, 42 e IV, 15); le discrepanze sono evidenti, le contradizioni pullulano; « *e lo stesso* — osserva il P. Prat — *si può ripetere di tutte le altre genealogie!* ». Si son fatti è vero dei tentativi — e che non è stato tentato a proposito della Bibbia? — di metter quelle contraddizioni e quelle discrepanze sul conto de' poveri copisti. Ma son troppe! Sarebbe, osserva il buon Padre, indurre l'arbitrio e lo scetticismo più fatale nella critica: allora si può chiuder la Bibbia, e buona notte! Del resto, anche *a posteriori*, la niuna probabilità dell'ipotesi è manifesta. Tutte le versioni, infatti, non esclusi i LXX, concordano in questo punto quasi interamente col testo masoretico; quindi bisogna dire che la corruzione fosse già avvenuta prima dei LXX. Or come supporre, con qualche verisimiglianza, una corruzione del testo così profonda, nel breve spazio di tempo che corre tra i LXX e la composizione de' Paralipomeni? E ciò, proprio nell'epoca in cui il rispetto per i libri santi aveva raggiunto nel giudaesimo il massimo grado? Quindi, non resta che ritenere quelle discrepanze come primitive. E allora è evidente che l'autore ha voluto semplicemente trascriverci i documenti contraddittori che aveva trovato, senza portare alcun giudizio sul valore di essi; cosa forse che, anche a volerla, gli sarebbe stata impossibile.

L'altro esempio ci vien offerto dal censimento de' Giudei che, reduci dalla cattività assira, tornarono in Palestina sotto Zorobabele, censimento descritto

(1) *Études*, 20 febbraio 1901, p. 488. sg.

in Esdra II e Nehem. VII. In entrambi i luoghi le somme totali sono identiche: 42.360 emigranti, 7.337 servi, 736 cavalli, 245 muli, 435 cammelli, 6.720 asini; solo per i cantori e le cantatrici si nota un piccolo divario, il cui numero sarebbe stato di 200 secondo il libro d' Esdra, e di 245 secondo il libro di Nehemia. Ma quando ci facciamo a confrontare a parte a parte i due cataloghi, l' accordo svanisce subito; non solo, ma quel ch' è più bello ancora, l' accordo non esiste neppure in ciascuno de' due cataloghi preso separatamente, giacchè la somma reale delle parti indicate non corrisponde al totale pure indicato. Nè il divario è di poco momento. Facendo il calcolo, si ottiene dal libro di Esdra 29.816 esuli e 31.089 dal libro di Nehemia, mentre entrambi ci asseriscono che il numero degli esuli era di 42.360. Anche qui, volere spiegar le differenze così notevoli e frequenti con errori di copisti è una ipotesi assolutamente inverosimile, alla quale nessun uomo serio può coscienziosamente appigliarsi. Non resta, pertanto, che constatare ancora una volta, come gli autori sacri hanno voluto trasmetterci semplicemente i documenti trovati, senza la minima intenzione di garantirne la piena esattezza (1). Difatti, Nehemia ci dichiara egli stesso d' aver trovato il suo catalogo in un vecchio codice, del cui valore non fa parola (Neh. VII, 5).

Gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare, ma questi due, rilevati e discussi dal dotto gesuita, ci sembrano essere una prova *positiva*, abbastanza chiara, dell' *intenzione* con la quale gli storici biblici usavano o meglio trascrivevano le loro fonti, — e quel che vale per le fonti *scritte*, vale per la stessa ragione anche per le *orali*; — come cioè fosse lontano dalla loro mente

(1) *La Bible et l' histoire*, p. 52, nota 1.

il volerne, per il fatto stesso, attestare l' assoluta verità oggettiva (1). Ed è quanto si desiderava.

Pertanto la conseguenza legittima di tutto ciò è — nè può esser altra — che chi pretende di trovare negli storici biblici quella verità ed esattezza,

---

(1) Il P. Prat si ferma a mezza strada. Egli conviene che in questi esempi e in altri da rilevarsi criticamente, l' autore biblico non ha voluto garantirci la veracità di documenti trascritti; ma nega che ciò possa legittimamente estendersi a tutta o a gran parte della storia biblica. In altre parole, l' intenzione di non garantire non può *supporsi,* secondo lui, ma deve dimostrarsi caso per caso. Noi crediamo questo modo di vedere affatto insostenibile (e lo stesso P. Prat, non vi rimane sempre fedele). Giacchè, o si ammette negli storici biblici, per un anacronismo, l' intenzione di scrivere una storia nel senso che noi diamo a una tal parola, o no. Nel primo caso, le cosidette *citazioni tacite* sembreranno ad ogni critico non prevenuto un misero ripiego: l' autore, in tale supposizione, non avrebbe mescolato così insieme, senza il minimo avvertimento al lettore, fatti che vuol garantire e fatti che non vuol garantire; ma si sarebbe fatto un dovere di dirci, chiaramente come fanno gli storici moderni: attenti! sin qui ho parlato io e sto garante del detto; ora è un altro che parla, e a lui io lascio interamente la responsabilità. Nella seconda ipotesi, poi, che è la sola vera, non vi può essere alcuna ragione *a priori*, per credere che qui o là l' intenzione dello storico è stata di garantirci con l' autorità propria il fatto riportato. Perciò, legittimamente, l' intenzione opposta si *suppone* fino a *prova* contraria. In altre parole, di nessun fatto la verità storica potrà desumersi *formalmente* da ciò, che il fatto è narrato dalla Bibbia; ma dovrà dimostrarsi, per via di altre considerazioni — sia *esegetiche* (quando, cioè, vi sono indizi sufficienti nel testo per ammettere, in quel dato caso, l' intenzione dello scrittore di affermare in nome proprio), sia *critico-storiche* (come sono ad es. l' età e la natura dei documenti usati, la comparazione con altri fatti storici certi, ecc. ecc.), sia *dommatiche* (così il domma del peccato originale ci assicura che il fallo del primo uomo, descritto nella Genesi, è, se non nelle circostanze, almeno nella sostanza un fatto storico).

che a giusta ragione si pretende in una storia critica moderna, non dà prova con ciò di maggior ortodossia o di maggior fedeltà alla dottrina cattolica dell'ispirazione, ma solo della propria imperizia in fatto di storia e di critica, inquantochè non dubita giudicare di libri antichi con le convenzioni letterarie moderne, senza badare quanto ciò sia pericoloso, e ignorando che altre leggi e altre convenzioni erano allora in vigore (1).

Ci resta un ultimo passo da fare. Quando si parla, infatti, di libri sacri, non bisogna mai dimenticare il loro carattere proprio e specifico. Gli autori sacri non hanno scritto i loro libri per soddisfare la curiosità

(1) « Queste questioni — nota a buon diritto il P. PRAT — non son tanto della competenza del teologo e dell'esegeta [dommatico] quanto del critico e del filosofo, perchè concernono le regole d'un genere letterario e le leggi generali del discorso. Quando i critici ed i filosofi avran pronunciato il loro verdetto, esegeti e teologi non avranno che a chinare il capo, a meno che non vogliano rigettar per falsa (s'inscrire en faux) la sentenza di Leone XIII, che la Scrittura parla agli uomini in un linguaggio umano » *La Bible et l'histoire*, p. 56. — Nè meno giustamente la *Civiltà Cattolica* : — « Chi vuol formarsi un sicuro giudizio intorno al genere di verità dei singoli documenti del Vecchio Testamento, tenga anzitutto bene a mente, ch'egli dovrà pensare, parlare, giudicare, come pensava, parlava, giudicava un antico Ebreo ». Perciò dovrà esaminare diligentemente i vari generi letterari in uso presso i Giudei: « nè soltanto dovrà fare un confronto fra i libri ispirati, ma dovrà farlo eziandio di questi libri ispirati con l'altra letteratura ebraica, anteriore e posteriore a Cristo; la quale, pure non essendo ispirata, ha però gli stessi generi letterarii che i libri ispirati, ed anche altri generi a questi affini, ma conformi sempre al genio giudaico » Quaderno del 17 gennaio 1903, p. 220-221.

scientifica de' lettori, ma per l' *edificazione* e l' *istruzione religiosa* de' medesimi. Anche la storia, in tanto sembrava avere importanza per loro, in quanto poteva a ciò contribuire, e con tale intento furono certamente scritti i libri così detti storici. Questo fatto può servire anzi tutto a confermar nuovamente quanto s' è detto fin qui: « La Bibbia, osserva giustamente il P. Prat, è un codice di morale, molto più che un manuale di storia; nel campo storico, quindi, non bisognerà troppo facilmente presumere la sua testimonianza » (1). Di più, lo stesso fatto può e deve servirci di base ad ulteriori conclusioni. Non si potrebbe dire, per esempio, che gli scrittori sacri, a meglio raggiungere il loro scopo, ossia a meglio inculcare una qualche verità religiosa o morale, abbian creduto conveniente, alle volte, d' inserire qua e là qualche aneddoto non realmente accaduto, di modifi-

(1) *La Bible et l' histoire*, p. 44. Cf. DURAND in *Revue du Clergé fr.* 1 dec. 1902. — Sembra superfluo far notare il divario che corre tra questo concetto e l' opinione della « scuola larga », condannata dall' Enciclica *Providentissimus*. La « scuola larga », secondo l' articolo celebre di Mons. D' HULST nel *Correspondant*, sosteneva, che, proponendosi la Bibbia uno scopo *dommatico-morale*, le parti *scientifico-istoriche* di essa o non erano ispirate, o se ispirate, l' ispirazione non ne escludeva necessariamente l' *errore*. Entrambe le ipotesi furono rigettate come assurde dall' Enciclica *Providentissimus*, nè va dimenticato che, già prima dell' Enciclica, alcuni critici di gran fama, tra' quali il Loisy, avevan fatto almeno in gran parte lo stesso. Noi pertanto, non diciamo che le parti storiche (e scientifiche) non siano ispirate, o che ispirazione ed errore possano conciliarsi insieme. Diciamo solo, che lo scopo religioso e morale della Bibbia è un argomento di più (ce ne son molti altri) per non presumere facilmente nelle parti storiche una *affermazione* categorica e personale dell' autore sacro; nel qual caso solamente si potrebbe parlare di *errori* da parte sua. È chiaro, infatti, che non vi può essere *errore*, dove non v' è *affermazione*.

care, abbellire, acconciar meglio queste o quelle circostanze de' fatti veramente storici, di porre gli stessi in un quadro storico diverso dal reale?

La domanda parrà forse addirittura ereticale a qualcuno de' nostri lettori. — Ma ciò, si dirà, è un falsar la storia, è un modo d' agire indegno d' ogni scrittore onesto; e attribuirlo agli autori ispirati, che scrivono sotto la direzione di Dio, è semplicemente una bestemmia! — Siam sempre lì! Se il concetto della storia, quale l' abbiamo noi, era anche il concetto d' allora, l' obiezione e l' indignazione che l' accompagna son giuste, giustissime; ma se l' idea della storia era allora tutt' altra, può darsi benissimo che la nostra « bestemmia » si trasformi in realtà. — Gli autori classici, l'abbiam veduto, non si facevano alcuno scrupolo di permettersi più o meno siffatta libertà, nelle loro storie, a *scopo artistico;* non si facevano alcuno scrupolo di esser *pittori* invece di *fotografi*, di aggiungere qua un tocco, là una descrizioncina, altrove un bel discorso rettorico, ecc. ecc. E nessuno ha mai dato loro del falsario, perchè ciò era perfettamente lecito secondo le convenzioni letterarie del tempo; anzi *dovevano* far così, se volevano acquistarsi lode di buoni scrittori. — Ora se ciò era permesso agli scrittori classici per uno scopo *artistico*, perchè non doveva esser lecito agli scrittori biblici per uno scopo *religioso e morale,* in tempi quando della storia critica e scientifica non si aveva la minima idea?

Del resto, non v' è poi forse bisogno di risalire tant' alto. Non è forse tutta la letteratura agiografica ricca e arcaricca di esempi di tal natura? O vorremmo dar del falsario e del disonesto a tutti quei buoni cristiani e pii monaci che han composto, con le migliori intenzioni del mondo, gli *Acta Martyrum* (spurii) de' primi secoli e le *Legendae Sanctorum* del medio evo? E i nostri

autori ascetici, qual concetto avevano, sino ai più recenti, della veracità storica de' loro *esempi?*

Di più è un fatto evidente e ammesso da tutti, che nella Bibbia vi son libri di forma storica, i quali in realtà non sono che una *finzione* letteraria, usata a scopo didattico: per es. il libro della *Sapienza*, e, malgrado l'opinione di altri, l'*Ecclesiaste* (1). Se pertanto fu lecito *fingere* interi libri, perchè dovrà dirsi illecito fingere un qualche fatterello o alcune circostanze accessorie? — Si dirà che il caso è ben diverso; giacchè, dal momento che quei fatti e quelle circostanze sono inseriti, senza alcun avvertimento, in libri di natura storica, devono essi pure supporsi storici. Ma forsechè l'autore sacro ci avverte in qualche modo lui stesso, che la *Sapienza* e l'*Ecclesiaste* non sono libri storici? E poi, siamo *noi* che abbiamo dato il titolo di *storici* ad alcuni libri della Bibbia; in realtà sono libri *religiosi* in cui v'è storia e non storia (2). Il che sembra non essere sfuggito interamente neppure al P. Brucker, quando confessa, come abbiamo veduto, che « la cen-

(1) Vedi i begli articoli del P. Condamin S. J. sull'Ecclesiaste, nella *Rev. bibl.*, 1900, p. 30 sg.

(2) Quindi, il P. Lagrange non fa nessuna difficoltà ad ammettere, che il Codice sacerdotale abbia idealizzato l'antica storia d'Israele (*Rev. bibl.*, janv. 1898, p. 30 sg.). E a proposito del libro de' Giudici, dopo le affermazioni più sopra citate (p. 94), prosegue: « Noi possiamo constatare — non per congettura critica, ma per la comparazione de' testi biblici che si leggono in due luoghi diversi — che i redattori non si credevano punto interdetto di modificare il loro testo per accomodarlo a una nuova maniera di presentare i fatti. Una prova, che essi componevano liberamente, senza dar grande importanza a ciò che noi chiamiamo la precisione storica..... Noi non dobbiamo esser più minuziosi di loro, e soprattutto non dobbiamo surrogare il nostro concetto di storia e di storia sacra, a quello che ne avevano gli autori ispirati ». *Le livre des Juges*, p. XXXVIII.

sura del Papa non colpisce direttamente gli esegeti e gli apologisti, che, ammettendo l' ispirazione di tutta la Bibbia, revocano in dubbio l' *intenzione* propriamente *storica* di certi libri, o di *certe parti dei libri detti storici* » (1).

Ma poichè il motivo della nostra ripugnanza ad ammettere tali conclusioni è eminentemente dommatico, derivato dalla veracità di Dio, che pare compromessa da un tal modo d' agire degli scrittori sacri; non vogliamo lasciar da parte un argomento, pure dommatico, che ci sembra atto quant' altro mai a dissipare questa ripugnanza. È il modo, cioè, con cui Dio ha lasciato che gli autori sacri ci predicessero il futuro (2).

IV. - **Profezia e storia biblica.**

Dio è la verità stessa. È chiaro, pertanto, che la sua testimonianza deve esser sempre impreteribilmente vera; si riferisca al passato, o si riferisca al

---

(1) *Études,* 15 agosto 1894, p. 637. Egli aggiunge tuttavia: « Sans vouloir condamner personne, nous n' oserions pas dire qu' elle ne frappe pas, au moins indirectement, ceux de ces exégètes qui donnent pour motif de leur opinion des raisons analogues à celles des critiques rationalistes, à savoir, des prétendues impossibilités, des contradictions, en un mot, des erreurs, que ces textes pris au sens littéral, historique, leur paraîtraient contenir ». Confessiamo francamente di non capire. E a quali segni altrimenti (omettiamo che il Brucker si esprime circa i medesimi non molto esattamente) vorrebbe il buon Padre riconoscere le parti non propriamente storiche di libri detti storici, se si escluda una rivelazione immediata di Dio? Forse che sant' Agostino e quanti l' han seguito non negarono per ragioni simili la storicità del I° capo della Genesi?

(2) L' argomento è stato già accennato dal P. LAGRANGE nella *Revue bibl.*, 1898, p. 31.

futuro, importa poco: passato e futuro, del resto, non esistono in Dio. Perciò, teologicamente parlando, non può ripugnare maggiormente la falsità in una storia ispirata, che in una profezia ispirata. Ora, in qual modo il fatto ci ha mostrato che s'ha da intendere la verità delle profezie bibliche?

Qui, grazie a Dio, i teologi son pienamente d'accordo fra di loro; tutti riconoscono che cercare nelle profezie una fedeltà minuta, materiale, cronologica è fatica persa. Infatti, non di rado appare, ad esempio, che i profeti « *res futuras quas longo temporum intervallo inter se separatas esse eventus demonstravit, eadem visione perspexerint, ideoque eas descripserint ac si eodem tempore sint eventurae, aut eventum unum, ad quem complendum multa saecula requirebantur, jam completum viderint, ideoque in sua descriptione initio statim finem adiunxerint* » (1). Anzi, non di rado accade altresì, quando si tratti di eventi di cui l'uno era la figura dell'altro, che « *prophetae in sua descriptione ab uno (a typo) ad alterum (ad antitypum) transeant, iterumque ad priorem revertantur, ut de una sola re eos agere facile putaveris* » (2). In fine, tutti i teologi ammettono che bisogna distinguere nelle profezie due cose: la sostanza vera delle medesime, e la veste, per così dire, in cui quella ci vien presentata. Infatti, i profeti non parlano in modo astratto, ma si servono di immagini, in parte semplicemente simboliche, in parte desunte dalle istituzioni e dalla storia dell'A. T. « *Hinc describunt Messiam tamquam magnum regem theocraticum, et quia in David, qui pater et typus erat Christi, viderunt regem " se-*

(1) P. Cornely S. J., *Introd. in utriusque Testam. libros* II, 2ª p., p. 298-299.

(2) Ibid.

cundum cor Dei, " *ex eius imagine colores ad pingendum Christum mutuantur, immo Messiam aliquoties nomine Davidis salutant. Simili ratione Messiam depingunt velut magnum prophetam, qui docturus sit omnes gentes, velut summum sacerdotem, qui seipsum offerens omnia peccata deleturus sit; sacrificium autem incruentum N. T. eodem nomine appellant, quo incruentas V. T. oblations* (Malach., I, 11). *Regno quoque messianico describendo inserviunt imagines ex regno davidico desumtae: Jerusalem et Sion uti antiqui, ita novi, regni sunt centrum; ethnici, qui in regnum messianicum recipiantur, ad montem Sion confluere* (Is., II, Mich. V), *in Sion nasci* (Ps., LXXXVI), *in monte Sion et Jerusalem salutem invenire* (Joel, II, 32) *dicuntur. Hostes regni messianici appellantur nominibus populorum, qui regnum theocraticum infestarunt etc. Item ad N. T. cultum perennem describendum imagines ex vetere cultu desumuntur: Jeremias non defuturos docet sacerdotes et levitas, qui holocautomata aliaque sacrificia offerant* (Jer., XXXIII, 18), *Isaias sabbatha semper celebratum iri* (Is., XVI, 23), *Zacharias omnes gentes ad tabernaculorum festum celebrandum Jerosolyma esse venturas praedicit* (Zach., XIV, 16) *etc.* (1). « Certamente — conchiude un autore quant' altri mai ortodosso, facendo sue le parole del Buston (2) — il risorgimento del popolo d' Israele dopo l' esilio non fu così glorioso come i profeti l' avevano sperato; le dieci tribù non tornarono, il regno di David non fu mai ristabilito, il sacerdozio fu riorganizzato, ma per breve tempo, la città di Gerusalemme non divenne davvero la metropoli religiosa del mondo. In una

(1) CORNELY, *l. c.* p. 302.

(2) *Encyclopédie des sciences religieuses* (*Lichtenberger*), t. X, p. 771-773.

parola, la forma *esterna* della storia fu affatto diversa da quella che i profeti l'avevan supposta. Essi avevano contemplato l'avvenire attraverso le istituzioni del tempo loro, purificate, nobilitate, spiritualizzate; e l'idea che queste avrebbero potuto essere abrogate e surrogate da istituzioni superiori non balenò loro neppur per la mente » (1).

Tuttociò è più o meno generalmente ammesso dai nostri esegeti e teologi. — Ora, domandiamo noi, se fu lecito ai Profeti usar di queste libertà per descrivere il *futuro*, perchè agli altri agiografi non dovette esser lecito *lo stesso*, nel dipingere il *passato?* Se per es. Geremia e Zaccaria poterono asserirci, senza compromettere la veracità divina, che i sacerdoti e i leviti nonchè i sacrifici della legge mosaica non sarebbero mai venuti meno, che Gerusalemme sarebbe divenuta il centro religioso di tutto il mondo, che là si sarebbero recati in ogni tempo i popoli a celebrare la festa de' Tabernacoli, ecc. ecc.; perchè dovremmo veder compromessa la stessa veracità divina, quando il Codice sacerdotale fa risalire sino ai tempi di Mosè e di Giosuè la distinzione tra i sacerdoti e i leviti, l'unità del Santuario, e varie prescrizioni liturgiche di origine posteriore? In *entrambi* i casi le condizioni vigenti al tempo degli scrittori si son ripercosse sugli eventi descritti: l'unico divario è che là si tratta di futuro, qua di passato. *Teologicamente* dov'è la differenza? (2).

---

(1) Trochon, *La St. Bible.* Introd. gén. aux Prophètes, p. XXIV.

(2) Quest'argomento, dedotto dalle profezie bibliche, non è apparso molto valido al Dott. Vinati, il quale vi scopre un *manifestum paritatis defectum.* E la ragione si è che « *prophetia natura sua et juxta hagiographi ac ipsius Dei intentionem est tantum adumbratio, non vera stricte et proprie*

V. - **Due difficoltà. - Conclusioni.**

Dobbiamo fermarci un istante su due obbiezioni, che forse si saranno affacciate alla mente di più di un lettore.

La prima si è, che ammesse una volta le teorie da noi esposte, vacilla fatalmente tutta la storicità della Bibbia, e di nessun fatto biblico potremo oramai dire con sicurezza: è vero! — L'obbiezione è speciosa, ma.... priva di fondamento!

---

loquendo rerum futurarum descriptio; at id dici nequit, nisi probetur, de narratione speciem historiae praeseferente ». In *Divus Thomas,* 1902, p. 634-635 - Cfr. 1903, p. 255-256. Siam pienamente d'accordo; ma non arriviamo a comprendere come perciò il nostro argomento pecchi per manifesto *defectum paritatis.* Infatti, se si ammette che non repugna alla veracità divina che « *iuxta hagiographi ac ipsius Dei intentionem* » la predizione biblica del futuro sia una semplice *adumbratio* del medesimo; *a pari* si deve ammettere non repugnare eventualmente alla stessa veracità divina che anche la narrazione biblica del passato, « *iuxta hagiographi ac ipsius Dei intentionem* », possa essere una semplice *adumbratio* e non una storia strettamente detta. Certo, che la cosa stia di fatto così ne' racconti ispirati « *speciem historicam praeseferentibus* », bisogna provarlo, ed è quello appunto che ci siamo studiati di fare sin qui; ma ciò non toglie che il nostro argomento — quale dissolvente dommatico d'una ripugnanza pur dommatica derivata dalla veracità divina — sia affatto legittimo e valido. Noi non pretendiamo dimostrare dalle profezie che Dio, autore principale della Scrittura, « *quod attinet ad conformitatem descriptionis inspiratae cum ipsis rebus, eamdem intentionem habuit sive gesserit ipse personam prophetae sive historici* », ma diciamo che *poteva*, salva la divina veracità, avere una tale intenzione, e che quindi quella repugnanza dommatica a cui accennavamo più sopra non aveva, così *a priori*, ragione di essere.

Anche il Billot, naturalmente, ha trovato parecchio a ridire su questo argomento dedotto dalle profezie bibliche. Egli si ma-

Infatti, *criticamente* parlando, essa è un' assurdità. A qual pazzo mai è venuto in mente di sostenere che le storie di Erodoto e di Livio o le cronache del Medio Evo, perchè contengono molte favole e molte leggende miste a fatti storici, non hanno alcun valore agli occhi dello storico? Anzi, è cómpito appunto della critica lo sviscerare con attento esame il vero dal leggendario, e basta conoscere un poco della lette-

---

raviglia, tra l'altro, « *quod homines qui tot genera litteraria distinguunt secundum usus et conventiones hominum, distinctionem iam apponere nesciant ubi eam ipsa rerum natura indicat* ». Tra la descrizione del passato e del futuro, secondo il Billot, c'è infatti una distinzione di natura, e questa *uno verbo* è la seguente: « *quod historica narratio praeteriti modum habet ipsarum rerum quae motu temporis abripiuntur, prophetica autem annuntiatio futuri impressum retinet modum divini intuitus, cui ratione quadam incomprensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant, ut dicit Gregorius l. 20 Moral. c. 32..... Propheta in ea est specula constitutus, in qua mutatur prospectiva, et sub alio veluti angulo res motu temporis abreptae attinguntur* » *l. c.*, p. 136-137. — Tutte queste son belle cose, che però — specialmente quando si scenda dalle astrazioni ai casi concreti — non scuotono punto l'argomento da noi addotto. Giacchè il Billot non vorrà certo sostenere che Iddio non abbia una cognizione così chiara e distinta del futuro come l'ha del passato. — Certo, il futuro è il secreto di Dio, ed egli non è obbligato a svelarcelo distintamente. Ma è egli forse *obbligato* a rivelare agli agiografi, che l'ignorano, la storia esatta del passato, quando non è intenzione sua d' insegnarci tal cosa? -- È egli obbligato di far loro comporre una *storia* come la si concepisce ora, quando di tale storia nè gli agiografi, nè i loro coetanei avevano la nozione? — La veracità di Dio dev'esser salva in ogni caso; ma com'è salva appunto nella profezia, perchè « *in revelatione futuri semper expresso consilio miscetur obscuritas* »; così è salva ne' libri storici della Bibbia, perchè secondo le norme che regolavano la storiografia nel tempo e ne' paesi in cui furono scritti, non fu intenzione degli agiografi nè dello Spirito Santo di darci una storia quale avrebbe desiderato il Billot.

ratura storica moderna, per sapere a quanti risultati *certi* per tal modo s' è giunti.

Teologicamente parlando poi, bisogna distinguere nella storia biblica una doppia categoria di fatti: quelli che toccano il domma o sono con esso necessariamente collegati, e quelli che non hanno nessuna relazione necessaria col domma stesso. Per i primi, è chiaro che l' obbiezione non ha senso, giacchè la loro stessa natura ci rende certi della loro realtà storica: tali sono, ad esempio, la creazione, il peccato d' Adamo, l' esistenza degli angeli, la rivelazione mosaica, ecc. C' è la Chiesa, del resto, cui compete per diritto divino di pronunziarsi autenticamente in proposito. — Quanto agli altri fatti, possiamo chiedere anzitutto: — È poi ben necessario d' aver una certezza storica a loro riguardo? Che importa, ad es., — sempre dal punto di vista teologico — il sapere in qual anno o in quanti giorni sia stato creato il mondo? quanti Patriarchi ci siano stati, e quanto abbiano vissuto? quanti Israeliti siano usciti dall' Egitto e in che modo concreto Iddio li liberò dal servaggio? Che monta, se la terra di Canaan sia stata sottomessa tutta da Giosuè, o a poco a poco dopo di lui? — Inoltre, è certo che v' ha interi libri nella Scrittura, circa i quali i cattolici non son d' accordo se s' abbiano da ritenere o no per istorici, come ad es. i libri di Giuditta, di Ester, ecc. Ora, se si può impunemente dubitare della storicità di interi libri, *a fortiori* si potrà dubitare impunemente della storicità di questo o di quel fatto, di questa o di quella circostanza!

La seconda obbiezione, strettamente dommatica, è desunta dal consenso universale de' Padri, i quali, in quanto rispecchiano la tradizione ecclesiastica, costituiscono per il cattolico una norma infallibile di fede. Ora, tutti i Padri, e dopo loro tutti i teologi, han

tenuto come perfettamente storico quanto è narrato ne' così detti libri storici della Bibbia. — Anche questa seconda obbiezione, chi badi a quel che s' è disputato fin qui, non sembrerà molto grave. Infatti, il consenso de' Padri, in tanto fa autorità in quanto si riferisce a cose di fede e di morale, a dommi o verità essenzialmente connesse col domma. Ora, se è verità di fede l' ispirazione della S. Scrittura, donde scende come conseguenza necessaria l' assenza di *errori* nella Bibbia; e se sono altresì oggetto di fede o connessi con la fede alcuni fatti speciali della storia biblica; non è certo cosa riguardante la fede o la morale la constatazione critica del genere letterario di questo o quel libro della Bibbia e delle leggi che lo governano. — Noi non neghiamo l' ispirazione di tutta la Sacra Scrittura, non neghiamo che l'*errore* formale è incompatibile con l' ispirazione, non neghiamo la verità storica de' fatti biblici che hanno una relazione necessaria col domma. Noi diciamo solo, che il genere letterario di alcuni libri biblici non è così strettamente storico come i Padri e i teologi l' hanno supposto, ingannati dalle apparenze. È dessa una questione essenzialmente critico-letteraria, circa la quale il consenso de' Padri non ha, secondo i princìpi cattolici, alcuna autorità dommatica e obbligatoria per il teologo (1).

(1) Giustamente osserva il P. Durand S. J.: « L' insegnamento tradizionale non può sacrificare l' assioma: *Non v' ha errori nella Bibbia*, senza rinnegar se stesso; ma alla fin fine si tratta di una formola, alla quale perciò non si può fare appello, prima d' esser sicuri d' averla intesa a modo. Infatti qualsiasi formola male interpretata divien fonte di errori, e, compresa insufficientemente, è almeno almeno un impaccio. Senza travisar la dottrina ch' è compendiata in una formola, si può, con l' andar del tempo, pervenire ad una più vera intelligenza della formola stessa, studiando cioè più accuratamente i limiti e le condizioni dell' uso che convien farne » *Études*, 5 febbr. 1902, p. 344.

Del resto, sia detto tra parentesi, il fatto stesso di quel consenso universale de' Padri potrebbe più o meno revocarsi in dubbio; giacchè, ad esempio, niuno ignora l' amore di non pochi d' essi per le spiegazioni ideali ed allegoriche, a detrimento spesso del senso letterale e storico (1).

Siamo, ci sembra — benchè forse con lena affannata — usciti fuor del pelago alla riva. Le conclusioni nostre possono ridursi alle seguenti:

1.° La storia israelitica si svolse realmente, ne' suoi tratti fondamentali, quale ci vien descritta dall' Esateuco, e non quale — per ragioni spesso tutt' altro che *positive* e *critiche* — se la rappresentano i critici razionalisti.

2.° Questa storicità sostanziale dell' Esateuco non impedisce, per altro, che la storia primitiva, come porta la sua natura, ci sia narrata sotto quella

---

(1) Son note altresì le franche parole di San Girolamo: « *Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur, juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat* » In Jerem., XXVIII, 10. — E anche: « *Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebantur* » In Matth., l. II, c. XIV, v. 8. — « Queste parole — osserva il P. DURAND — vanno considerate in se stesse, per il principio che vi è annunziato, e non soltanto nelle applicazioni particolari che ne ha fatto san Girolamo.... So bene che san Girolamo trovandosi come noi alle prese con la questione della infallibilità biblica, non ha appellato di frequente al principio da lui stabilito; ma ciò prova solo che siffatta delicata materia non aveva raggiunto ancora nella sua mente tutta la precisione desiderabile » *Revue du Clergé français*, dec. 1902, p. 11-12.

veste più o meno leggendaria, che aveva assunto nella tradizione popolare: — benchè l'elemento leggendario sia nella Bibbia molto più parco, più nobile, più puro che in tutte le storie primordiali degli altri popoli (1). — La critica poi e la Chiesa hanno ufficio di discernere il nucleo veramente storico dalle forme della tradizione popolare che lo rivestono: quella per mezzo dell'esame scientifico, questa con giudizio autentico e infallibile, quando si tratti di fatti connessi con la fede.

3.° Parimenti — attese le convenzioni letterarie che reggevano la storiografia in antico e specialmente presso gli Orientali — la veracità storica dell'Esateuco non impedisce che l'autore sacro ci riferisca i fatti come li trovò nelle sue fonti, scritte ovvero orali, senza essersi dato ulteriormente pensiero, se rispondessero pienamente o no alla realtà oggettiva; nè che lo stesso autore sacro, a meglio inculcare una verità religiosa o morale, l'abbia espressa alle volte sotto un qualche aneddoto di apparenza storica, o abbia acconciato in modo più adatto allo scopo le circostanze reali de' fatti narrati. — Anche qui spetta alla critica e alla Chiesa il distinguere e il discernere.

Queste conclusioni sono nuove per i più, lo sappiamo; nè mancan teologi tutti disposti a condannarle per eresie. Tuttavia, ci sembra aver dimostrata a sufficienza la loro piena ortodossia e ragionevolezza, e

(1) Del resto, il P. LAGRANGE fa osservare giustamente che leggenda non è punto sinonimo di menzogna: — « La storia — ei dice — è un'approssimazione del vero per mezzo di documenti scritti; la leggenda è un'altra approssimazione della fisionomia d'una persona o dell'efficacia d'un'idea per mezzo dell'immaginazione popolare. La leggenda ha la verità sua propria, superiore bene spesso a quella de' critici » *La Méthode historique*, 2.ª ed., 1904, p. XII.

aver messo chiaramente in rilievo come la novità di esse non consiste già in una concezione sostanzialmente diversa dell' ispirazione e de' suoi effetti, ma in una nozione più accurata delle leggi che governavano, a' tempi de' sacri scrittori, i generi letterari da loro adottati. I nostri *principî dommatici* son quegli stessi principî che furon sempre ammessi nella teologia cattolica; solo le *applicazioni*, alla luce di un più profondo studio nel campo critico-letterario, sono state più o meno modificate. — E in ciò appunto sta il progresso della teologia.

III.

L' Interpretazione della Scrittura secondo la dottrina cattolica.

L' Interpretazione della Scrittura

secondo la dottrina cattolica

È una vieta accusa del protestantesimo e del razionalismo contro l' esegesi cattolica, che questa sia asservita all' autorità della Chiesa e de' Padri, e quindi chiusa fatalmente ad ogni progresso, priva di sincerità e spontaneità, incapace di assorgere a un carattere veramente scientifico. D' altra parte, anche tra' teologi cattolici, non tutti si fanno un' idea ben chiara della natura e dell' estensione dell' autorità esegetica della Chiesa a proposito delle Sacre Scritture, come provano le controversie agitate nell' ultimo decennio su tal questione per l' appunto.

Abbiamo pensato, pertanto, che non sarebbe discaro al lettore se ci fermassimo a studiare alquanto di proposito siffatto argomento, la cui importanza non sfugge a nessuno.

Ci occuperemo, anzitutto, de' decreti tridentino e vaticano che si riferiscono alla interpretazione delle Scritture: esamineremo le varie interpretazioni che ne furono proposte, e cercheremo, per quanto sarà possibile, di determinare il significato vero e genuino di quei due decreti. Poi sottoporremo ad esame alcune opinioni di recenti teologi, le quali non ci sembrano rispondere pienamente ai principî d' una sana teologia.

I. - **Il decreto tridentino.**

Tra gli abusi circa la Sacra Scrittura rilevati dall'arcivescovo d'Aix, nella congregazione particolare del 1 marzo 1546, il secondo concerneva l'interpretazione della medesima Scrittura: « *quia nonnulli detorquent ipsam scripturam in pravum sensum: determinetur, quis sensus sit catholicus et qui non: item qui admittendi sint ad interpretationem* » (1). Nello stesso senso parlarono altri Padri, specialmente il vescovo di Sinigaglia, di Feltre e di Bertinoro, deplorando la licenza smodata che regnava nell'interpretare le Scritture, licenza derivante in parte dall'ignoranza crassa di molti espositori, in parte da un prurito insolente di novità, che faceva porre in non cale le interpretazioni degli antichi Padri (2).

Stabilita una speciale commissione di otto vescovi e di tre teologi che studiassero di proposito la riforma di tali abusi (3), l'arcivescovo d'Aix, relatore, così si esprimeva, nella congregazione generale del 17 marzo, circa l'interpretazione della Sacra Scrittura: « *Tertius* ***abusus*** *est, quod quilibet propriae prudentiae innixus, non in scriptura sacra voluntatem habens, sed ad suam voluntatem scripturam sacram contorquens, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, praetextu facilitatis verbi dei vel publice vel privatim eam interpretetur contra eum sensum, quem sancta mater ecclesia et unanimis consensus patrum ad hunc usque diem tenuit semper et tenet.* ***Remedium*** *est, ne*

(1) Theiner, *Acta Concilii Tridentini*, vol. I, p. 61; Merkle, *Concilium Tridentinum*, t. I, p. 500.

(2) Theiner, *l. c.*, p. 61; Merkle, *l. c.*, p. 502-505.

(3) Nella congregazione generale del 5 marzo.

cuipiam liceat in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, a sensu sanctae matris ecclesiae, cujus est judicare de [*vera*] *interpretatione et sensu sacrarum scripturarum, vel etiam ab unanimi consensu patrum in sacrae scripturae interpretationibus publice, vel privatim quovis praetextu discedere, sub poenis a s. synodo decernendis* » (1).

La relazione de' deputati fu discussa in tre congregazioni: nella congregazione particolare del 23 marzo, e nelle due congregazioni generali del 1.° e del 3 aprile.

Nella congregazione del 1.° aprile, il cardinale di Jaen dichiarò non trovar sufficiente il rimedio proposto di vietare che si interpretasse la Scrittura in un senso diverso da quello della Chiesa; giacchè « *omnes dicent, id, quod interpretantur, esse secundum sensum ecclesiae: esset propterea inhibendum omnibus, praesertim laicis, ne sacram scripturam interpretarentur; et id munus relinquendum solis doctoribus et magistris ecclesiasticis* » (2).

Il vescovo di Fano rispose osservando come il pericolo accampato dall' eminentissimo contraddittore era più immaginario che reale; giacchè le interpretazioni, prima d' esser stampate, dovevano sottoporsi all' approvazione de' revisori. Non era poi conveniente restringere soverchio la facoltà d' interpretar le Scritture, riservandola esclusivamente ai maestri (3).

La discussione si continuò nella seduta del 3 aprile. Alcuni Padri sembrarono trovare strano, che il decreto figurasse come un semplice rimedio, diretto a sopprimere un abuso. — L' interpretar le Scritture

(1) THEINER, *l. c.*, p. 64. L' epiteto « *vera* », posto tra parentesi [ ], manca negli atti originali (GRANDERATH).

(2) THEINER, *l. c.*, p. 79.

(3) THEINER, *l. c.*

contro il senso della Chiesa — dicevano — non è un abuso, è un' eresia (1). Ma la loro sentenza non prevalse. — Con molto accanimento e gran diversità di pareri si disputò, nella stessa congregazione, *an laici prohibendi essent ab interpretatione Scripturarum, quae fit in scriptis;* nè si potè venire ad un accordo. Si die' finalmente ai Deputati l' incarico di redigere il decreto sugli abusi, per esaminarlo nella prossima congregazione (2).

Il decreto fu discusso ed approvato nella congregazione particolare del 6 aprile, confermato poi nella congregazione generale del 7 aprile (3), e promulgato solennemente nella IV sessione, tenuta il dì successivo. Quanto al punto che ci riguarda, il decreto è concepito ne' seguenti termini: *Ad coërcenda petulantia ingenia decernit* [*sacrosanta synodus*], *ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est*

---

(1) Turritanus: « *Quoad 3., quod quis interpretetur suo sensu sacram scripturam, est haeresis nedum abusus* »; — Materanus: « *Quod vero ponitur in 3. videtur haeresis, non abusus, quod quis ad suum sensum scripturam interpretetur: nam ejus interpretatio pertinet ad ejos et doctores, debetque fieri secundum sensum ecclesiae* »; — Armacanus: « *3. est haeresis, non abusus* »; — Chironensis: « *3. est haeresis* »; — Theiner, *l. c.* p. 80-81. — A tale questione devono riferirsi anche le parole pronunziate dal teologo Domenico Soto nella congregazione del 1° aprile, le quali disgraziatamente non ci son pervenute se non mutile: « *Placent omnia. Et illam dictionem « illius » bene posita, explicare tamen..... quia non est haereticus qui contra sensum patrum scripturam interpretatur* » (Granderath, *Der Katholik*, 1898, p. 293-294).

(2) Theiner, *l. c.*, p. 83.

(3) Theiner, *l. c.*, p. 86-88.

judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat » (1).

Sulla natura di questo decreto tridentino, non vi può esser alcun dubbio; è evidente che si tratta di una prescrizione *disciplinare*, diretta alla riforma di un abuso. D'altra parte, è anche manifesto che, come il decreto sulla autenticità della Volgata, così anche questo suppone a fondamento una verità *dommatica*, la quale, pur senza venir formalmente definita, si trova enunziata, nel decreto stesso, nella frase incidentale: « *cujus* [*Ecclesiae*] *est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum* ».

Dal carattere formalmente disciplinare del decreto scende come naturale conclusione, che esso non potè esser diretto principalmente contro gli eretici, come taluno sembrò credere di recente (2): contro gli eretici si rivendica la verità della fede, ma la riforma degli abusi si prescrive e s'impone ai fedeli, a chi riconosce, cioè, la giurisdizione della Chiesa. La cosa, del resto, è posta fuori d'ogni dubbio dalle discussioni che precedettero la redazione del nostro decreto. Quando, a mo' d'esempio, il cardinale di Jaen obbietta che il rimedio è insufficiente, giacchè ognuno

(1) Sess. IV, *Decr. de editione et usu sacrorum librorum.*

(2) J. B. Nisius, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1897, p. 167; 1899, p. 293-294. Ma forse l'espressione non rese fedelmente il suo pensiero, nè il Nisius probabilmente vuol dire altro, se non che gli abusi d'interpretazione commessi dagli eretici furono uno de' principali stimoli al nostro decreto. Il che, in parte, è vero, come facciamo notare più sotto.

sosterrà che la sua interpretazione è conforme al senso ammesso dalla Chiesa, e il vescovo di Fano gli risponde che ciò non potrà avvenire « *cum illae eorum* » *interpretationes approbandae erunt a judicibus, an-* » *tequam edantur, de quibus in remedio* »; è pur evidente che non si tratta di protestanti, ma di cattolici.

Tuttavia si può ben ammettere che la licenza d'interpretazione, eretta a domma fra i protestanti, non rimanesse punto estranea al decreto del concilio; non quasi che il concilio intendesse colpire direttamente gli abusi de' protestanti, ma in quanto voleva prevenire che abusi consimili sorgessero anche tra' cattolici, reprimendo quella tendenza ad una interpretazione troppo libera, che, per contraccolpo, s'andava facendo viva tra parecchi scrittori ecclesiastici (1).

La clausola « *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* », sul cui vero senso son lungi dal convenire i teologi moderni, non sollevò nelle congregazioni del concilio alcuna discussione. Gli Atti del tridentino non ci determinano pertanto, in modo esplicito e diretto, il valore esatto di quella formola.

---

(1) Il Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino* (Firenze, Barbèra, 1858) l. II, p. 358, afferma che il decreto fu occasionato principalmente dalle dottrine ermeneutiche del card. Gaetano, il quale, con grave scandalo di molti, aveva dichiarato che non si farebbe scrupolo di dare al testo biblico un senso affatto nuovo, quando gli paresse il vero, *quamvis a torrente doctorum sacrorum alienus*. — Di tal cosa però non appare traccia negli atti del concilio. Il Pallavicini, senza contraddire direttamente l'affermazione del Sarpi, si limita a dimostrare come « il detto del Gaetano non osta al Decreto del Concilio » — *Storia del Conc. di Trento*, l. VI, c. 18.

II. - **La definizione vaticana.**

Alcune audaci interpretazioni del decreto tridentino, sorte negli ultimi tempi e giudicate pericolose per la purità della fede, fecero sì che il concilio vaticano credesse opportuno rinnovare quel decreto e interpretarlo autenticamente.

Nello schema della costituzione dommatica *de doctrina catholica*, quale fu redatto dalla commissione teologica, al c. III: *De divinae revelationis fontibus in S. Scriptura et Traditione*, figurava la definizione seguente: « *Et quia non desunt petulantia ingenia, a quibus Scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia; hinc innovantes quae a sacra Tridentina Synodo circa Scripturarum interpretationem praescripta fuerunt, declaramus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium illum sacrae Scripturae sensum verum habendum esse, quem ab Ecclesia, infallibili verbi Dei custode ac interprete, vel unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit* » (1).

Nelle *Adnotationes* poi, i teologi redattori del decreto così rendevan ragione del medesimo: « *Quando Concilium statuit, ut nemo in rebus fidei et morum sacram Scripturam interpretari audeat contra eum sensum, quem tenuit et tenet Ecclesia, vel etiam contra unanimem consensum Patrum, certe non novam legem tulit, quemadmodum etiam Card. Pallavicinus optime demonstrat (l. VI, c. 18, n. 3 seqq.); sed solum explicite declaravit obligationem, quae pro omnibus fidelibus necessario consequitur*

(1) *Coll. lac.*, VII, col. 508-509.

iam ex ipso dogmate infallibilitatis Ecclesiae in interpretando verbo Dei. Nam quod praeter iudicium Ecclesiae etiam unanimis consensus Patrum statuitur tamquam norma interpretationis, facile patet, huiusmodi unanimem Patrum consensum, non opinando sed certa ac firma sententia interpretantium aliquem locum Scripturae in rebus fidei et morum, esse consensum ipsius Ecclesiae. Ex hoc vero ipso patet, praeposterum omnino esse sensum, ad quem temerarii quidam recentiores critici et interpretes decretum Concilii detorserunt. Aliqui enim dixerunt, decretum esse merae disciplinae, et non absolute pro quovis tempore sed solum pro illis adiunctis, quibus editum est, habere valorem; alii vero id, quod Concilium vetat Scripturam interpretari **contra sensum**, *quem tenuit et tenet Ecclesia, ita intelligendum esse aiunt, ut solummodo fas non sit interpretando Scripturas dogma aliquod fidei ab Ecclesia definitum excludere et negare. Quamvis e. g. constet, textum Iac. 5, 14. ab Ecclesia intelligi de Sacramento extremae unctionis, iuxta haec principia sensus iste Ecclesiae non necessario esset norma interpretationis, sed posset aliquis libere negare hunc sensum textui inesse, dummodo non neget ipsum dogma, extremam nempe unctionem esse Sacramentum novae Legis. Quare necesse est ad huiusmodi petulantia ingenia coercenda, supremam illam interpretationis catholicae normam, quae est iudicium et consensus Ecclesiae de vero sensu Scripturarum, ita proponere, ut manifestum sit, 1. non de re mutabilis disciplinae sed incommutabilis dogmatis hic agi; 2. non solum excludi interpretationem, quae contradictorie opponatur sensui, quem Ecclesia alicui Scripturae loco subesse doceat, sed etiam necesse esse ipsum illum sensum ab Ecclesia retentum habere ut verum sensum Scripturae. Hoc autem utrumque praestatur per definitionem in schemate propositam,* **illum S. Scripturae sensum verum habendum esse, quem ab**

Ecclesia, infallibili verbi Dei custode et interprete, vel unanimi consensione Patrum declaratum aut definitum esse constiterit » (1).

Lo schema della costituzione dommatica *de doctrina catholica* fu discusso ampiamente in sei congregazioni generali (dal 28 dicembre 1869 al 10 gennaio 1870) e rimandato alla *Deputatio pro rebus ad fidem pertinentibus*, — nominata il 14 dicembre 1869 — perchè lo riformasse (2).

La prima seduta della Deputazione ebbe luogo il 7 gennaio, e in essa fu stabilito a unanimità di conservar la *sostanza* dello schema *de doctrina catholica*; si dovrebbe però aggiungervi alcune cose e toglierne altre e, sopratutto, cambiarne interamente la *forma*, troppo scolastica (3). Nelle sessioni successive si lavorò, pertanto, alacremente alla redazione di un nuovo schema, il quale fu condotto a termine l'11 marzo, sotto il titolo di schema *de fide catholica*, e distribuito ai Padri il 14 dello stesso mese. Il comma relativo all'interpretazione delle Scritture era del seguente tenore: « *Quia vero, quae Sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae, ad coërcenda petulantia ingenia, solubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, idem decretum renovantes, hanc eius esse mentem definimus, ut in rebus fidei et morum is pro vero Scripturae sensu habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia* » (4).

---

(1) *Coll. lac.*, VII, col. 523.

(2) Cf. GRANDERATH-KIRCH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 1903, vol. II, p. 79-125.

(3) *Coll. lac.*, VII, 1647; GRANDERATH-KIRCH, *op. cit.*, II. p. 361-362.

(4) *Coll. lac.*, VII, 72. Nello schema primitivamente redatto, per commissione della Deputazione, dal vescovo di Paderborn, e letto e spiegato da lui nella 3.ª seduta (1 marzo),

Allo schema seguiva, conforme al decreto papale del 20 febbraio, una esposizione in iscritto delle ragioni che avevan consigliato i cambiamenti: *Ratio in priori schemate dogmatico emendando a Patribus deputatis servata.* — Circa l' interpretazione delle sacre Scritture, i Deputati scrivevano: — « *Dum Concilium Tridentinum statuit, non licere Scripturam interpretari* ***contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia,*** *satis indicat, illum sensum esse verum et pro vero habendum; addit enim continuo:* ***Cuius*** *(Ecclesiae)* ***est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum.*** *Unde in Professione fidei a Pio IV edita, forma positiva dicitur:* ***Sacram Scripturam iuxta eum sensum quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto.*** *— Quae a Concilio Tridentino de unanimi consensu Patrum dicuntur, praemissa illa explicatione, plurium, non omnium Patrum deputatorum sententia, hic praeteriri poterant, quia unanimis consensus Patrum et Ecclesiae sensus eatenus in idem recidunt, quod cognito unanimi Patrum consensu etiam Ecclesiae sensus cognoscitur. Etenim unanimis ille consensus Patrum Ecclesiae sensum et fidem testatur, et Ecclesia semper professa est, se Patrum vestigiis insistere et doctrinae unanimi inhaerere* » (1).

La discussione sul secondo capo dello schema *riformato* cominciò nella congregazione generale del 24 marzo (2) e furono proposti da' Padri parecchi cambiamenti, di cui alcuni relativi al punto che ci occupa (3).

---

il comma relativo alla interpretazione delle Scritture, differiva di poco dal presente: dopo *idem decretum* si aggiungeva: *hoc approbante Concilio*; — e in fine: *aut quem SS. Patrum consensus unanimis attestatur. Coll. lac.*, VII, 1629.

(1) *Coll. lac.*, VII, 80.

(2) Granderath-Kirch, II, p. 422 sq.

(3) *Coll. lac.*, VII, 124-125.

Più d' uno infatti, non ostante le ragioni addotte nella *Ratio*, non approvò si fosse soppressa la menzione del consenso de' Padri, perchè non sembrasse aver il concilio vaticano riformato il tridentino, e anche perchè « *sensus quem tenuit ac tenet Ecclesia, practice non est regula interpretationis adaequata* ». Altri opinò si dovessero ometter le parole: « *in rebus fidei et morum* ».

Di queste due modificazioni, il relatore mons. Gasser, vescovo di Brixen, respinse affatto l' ultima, dichiarando non vedere alcuna ragione perchè si dovessero sopprimere quelle parole (1), ma accettò in parte la prima. — « *Nulla de re* — egli disse — *toties et tam acriter in Deputatione fidei disputatum et decertatum est, quam de hac re* (la menzione del consenso de' Padri). *Formula negativa, quae circa consensum Patrum habetur in decreto concilii Tridentini, non placuit; quia reapse, hac formula adoptata, nec error proscriberetur, cuius proscribendi causa decretum hoc renovatur, nec etiam mens concilii Tridentini unica lineola definiretur. Ergo negativa formula abstinendum erat. — Positiva formula, scilicet sacram Scripturam interpretandam esse, seu potius, eum sensum loci biblici verum esse, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, et quem tenet unanimis consensus patrum, haec formula utique potuit, seu potuisset admitti; nam optime tali ratione error proscribendus fuisset damnatus, et certe etiam ex mente concilii Tridentini haec formula optima esset. Nam denuo perlegi omnia quae Pallavicinius hac de re in historia concilii Tridentini habet, et iam persuasus, imo persuasissimus sum, quod mens patrum concilii Tridentini revera erat positiva; et si nihilominus formulam negativam elegerunt, non esse interpre-*

(1) *Coll. lac.*, VII, 146.

tandum contra sensum etc., solummodo ideo id fecerunt, ut aliquantulum clarius patescat, interpretem catholicum libere posse novum sensum loci cuiusdam biblici proponere, donec ipsi non constet, quod mens Ecclesiae, seu unanimis consensus patrum locum quemdam iam dogmatice, ut dicimus, definierit: ergo potuisset admitti. Et reapse authenticam interpretationem decreti concilii Tridentini habemus in professione fidei Tridentina..... Ergo poterat certe admitti formula positiva. — Formula ista nihilominus tum in Congregationibus quae habitae fuerunt de primo schemate, tum etiam parti maiori in ipsa Deputatione de fide non placuit, et quidem praecipue duabus ex causis. Prima quia putabant aliqui Patres, tali positiva forma seu regula libertatem interpretis catholici nova lege circumscribi; et alia causa haec erat, quia timebant, tali ratione quoad interpretationem sacrae Scripturae constitui quasi duo tribunalia, scilicet unum Ecclesiae, cum aliquem locum per interpretationem dogmaticam definit, et aliud tribunal iudicii privati, cum interpres aliquis edicit, hunc esse unanimem consensum patrum, et hoc etiam tenaciter contra ipsum sensum Ecclesiae catholicae tenet. Ergo etiam a formula positiva erat recedendum.

» *Proposuimus ergo formulam detruncatam, scilicet dicendo, eum verum esse sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, mentione de sanctis patribus suppressa, ut tali ratione saltem una earum causarum, de quibus modo dixi, removeretur. Sed haec res valde displicuit parti minori in Deputatione de fide, et etiam plurimis rm̃is Patribus in Congregatione generali; et proinde quid consilii? Libenter confugimus, imo avidissime confugimus ad emendationes propositas; sed debeo fateri quod nihil consilii hausimus ex istis. Nam emendator rm̃us, cuius emendatio habetur numero 36°, proponit formulam positivam, addito* **etiam**. *Emendator sub*

numero 38° proponit formulam negativam, seu saltem postulat, restitui textum tridentinum ..... Iam quid agendum in tanta difficultate rerum, cum omnia media iam quasi erant exhausta? Incidimus in novam formulam et quidem sic sese habentem: ***Declaramus decretum hoc renovantes, hanc illius*** *(scilicet decreti)* ***esse mentem, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.*** *Ut videtis est formula quasi duplicata, scilicet in prima parte huius novae formulae proscribitur directe error, de quo agimus, quem proscribere volumus; et deinde posteaquam error iste directe est proscriptus, simpliciter repetimus formulam negativam concilii Tridentini. Sic omnium votis optime consultum erit* » (1).

Messa la cosa a' voti, la nuova formola fu approvata, si può dire, ad unanimità, e quasi tutti del pari respinsero la proposta soppressione delle parole « *in rebus fidei et morum* ».

Lo schema, così modificato, fu sottoposto novamente all'approvazione de' Padri nella congregazione generale del 12 aprile. Non trattandosi ancora della votazione definitiva, era libero ai Padri di approvare o disapprovare semplicemente lo schema [*Placet - Non placet*], ovvero di approvarlo condizionatamente, a patto cioè di certe modificazioni [*Placet iuxta modum*]. — Il comma relativo all' interpretazione delle Scritture, non sollevò che una sola obbiezione, quella stessa che aveva fatto già capolino precedentemente

(1) *Coll. lac.*, VII, 144-146.

ed era stata respinta dal relatore e dai Padri: ossia che si dovessero sopprimere le parole « *in rebus fidei et morum* ». A differenza della prima volta, ora si davan le ragioni della proposta soppressione. E queste ragioni eran tre:

« 1. *quia Ecclesia, sine ulla exceptione, est infallibilis interpres totius divinae revelationis, quae in Scripturis ac Traditione continetur. Declarando autem* ***in rebus fidei et morum*** *tenendum esse sensum, quem tenuit ac tenet Ecclesia, divina illa interpretandi praerogativa ad huiusmodi materias tantum coarctari videtur, quasi in caeteris minime valeat. — Nec obstat, quod verba illa non sint exclusiva; etsi enim specificativa tantum essent, aliarum rerum exclusionem nisi aperte indicarent, in dubium saltem revocant. — Quod si urgeatur, omnia, quae in Scripturis continentur, ad fidem vel mores referri, iam et hoc ipsum omnem specificationem* ***rerum fidei et morum*** *superfluam ac vanam omnino esse confirmabit.*

2. *Quia si in* ***rebus fidei et morum*** *tantum Scriptura accipi deberet iuxta eum sensum, quem tenuit ac tenet Ecclesia, in reliquis, puta historicis aliisque, libera cuique daretur ansa sanctissimum Dei verbum pro effraeni lubitu explicandi; hac praesertim tempestate, in qua mythici, rationalistae, sexcentique errones totam ferme Scripturam ad fabulas amandant. — Fortasse quis instabit, Ecclesiae infallibilitatem ad res fidei et morum restringi; in his ergo tantum eiusdem interpretationem sequi debere, in caeteris vero liberos esse. At contra: revelatio omnis obiectum fidei est, quippe quae continet verbum Dei, cui assentiri debemus; ac proinde tota, quanta est, Ecclesiae subest iudicio: eo vel magis, quod ait Apostolus:* ***Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia etc.***

3.ª *Quia verba illa aequivoce mutuata fuere a Tridentino. Hoc enim Concilium non adhibuit ea, quando locutum est de potestate Ecclesiae in interpretatione Scripturae, quasi cancellos poneret, intra quos valebat illam infallibilitatem exercere, sed quando indigitavit materiam, in qua petulantia ingenia, detorquentia verbum Dei ad pravos sensus, gravissime illud offendebant* » (1).

Le riserve poste dei Padri al loro *placet*, com' era prescritto, furono novamente prese ad esame dalla Deputazione per le cose della fede, e alcune, riguardanti altri punti dello schema, furono accettate; non così però quella relativa alla clausola: ***in rebus fidei et morum.*** Le ragioni di ciò furono esposte nella congregazione generale del 19 aprile dal relatore mons. Gasser, che cercò ribattere punto per punto i motivi addotti in favore della soppressione.

« *Verba ista* — rispose il Gasser — *omnino deleri utique non possunt, nam habentur in Tridentino, et proinde etiam in nostra constitutione dogmatica desiderari nequeunt. Sed audiamus rationes seu argumenta, quae a rño auctore huius exceptionis afferuntur. Argumentum primum hoc est, dicit: Ecclesia est infallibilis interpres revelationis totius, quae tum in sacris Scripturis tum in traditione continetur; et proinde ius habet iudicandi de vero sensu sacrae Scripturae non solummodo in rebus ad fidem et mores spectantibus, sed etiam in aliis ex. gr. historicis; et quidem hoc multo magis, quia nostris temporibus petulantia ingenia interpretum quorumdam vel maxime veritatem historicam sacrae Scripturae impugnant; et proinde dicit nimium coarctari ius Ecclesiae iudicandi de vero sensu sacrae Scripturae.*

(1) *Coll, lac.*, VII, 226.

« *Quid dicam? Concedo antecedens, sed nego consequens. Concedo quod Ecclesia ius habet non solummodo iudicandi de vero sensu in rebus fidei, id est in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis, et in rebus quae ad mores spectant; sed etiam in rebus quae ad historicam veritatem etc. pertinent. Inde vero non sequitur quod iuxta auctorem rñum huius exceptionis sequi deberet; nam quod attinet istas interpretationes circa veritates historicas, dico, huiusmodi interpretationes aut non sunt contra dogma inspirationis sacrae Scripturae et singularum partium, aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de iis intepretationibus potest disputari; in casu posteriori si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis, iam utique spectat ad res fidei, et proinde certe Ecclesia hac de re iudicandi ius habet* (1).

» *Sed instat rñus auctor huius exceptionis, quod verba ista* ***in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae pertinentium*** *aequivoce et non in sensu concilii Tridentini in nostra constitutione dogmatica sonant. Nam dicit, in concilio Tridentino hac additione coarctari solummodo petulantia ingenia: in nostra vero constitutione coarctari ius Ecclesiae. Rñi Patres, etiam haec obiectio mihi et Deputationi de fide satis fundata*

(1) L'argomentazione, bisogna confessarlo, non appare delle più felici. Mons. Gasser concede infatti all'avversario l'*antecedente*; in realtà però ragiona come se l'avesse negato. Se infatti la Chiesa ha diritto di giudicare del vero senso della Scrittura così nelle *res fidei et morum* come nelle altre, come mai l'esegeta può esser pienamente libero nell'interpretare queste ultime, purchè salvi il domma dell'ispirazione? Ma v'ha di più: quando il Gasser afferma che la interpretazione contraria al domma dell'ispirazione *iam utique spectat ad res fidei et proinde certe Ecclesia hac de re iudicandi ius habet*, non viene egli a negare esplicitamente l'*antecedente* dell'avversario, che pure aveva al principio *concesso*?

non videtur. Quis est enim textus concilii Tridentini? Textus concilii Tridentini seu potius ipsissima eius verba haec sunt: ***Praeterea ad coercenda petulantia ingenia*** *(ergo praecedit hoc motivum decreti, et post hoc motivum venit ipsum decretum, et quid continetur?)* ***decernit ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum, ad uedifica'ionem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat.***

« *Ergo decretum concilii Tridentini duabus partibus constat, scilicet quod nemo audeat sacram Scripturam contorquere in sensum suum privatum, et quod unusquisque teneatur sacram Scripturam non aliter interpretari, quam iuxta sensum Ecclesiae, et non contra consensum Patrum; sed adiuncta est conditio: in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium. Ergo restrictio illa utique ad priorem partem aeque pertinet ac ad posteriorem: et reapse nullum verum discrimen est inter constitutionem dogmaticam nostram et inter decretum tridentinum. Discrimen hoc tunc solummodo admitti posset saltem quadam veri specie, si tridentina verba ipsissima sic sonarent: praeterea ad coercenda in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, petulantia ingenia decernit, ut nemo audeat sacram Scripturam ad sensum suum contorquens contra eum sensum..... interpretari. Ergo si restrictio illa revera in Tridentino transumpta fuisset ad coercenda petulantia ingenia, tunc utique aliqua saltem veri species adesset. Sed quum reapse haec restrictio referatur ad illam partem decreti, quod nemo ingenio suo privato indulgeat in interpretanda Scriptura; sed quod interpretetur sacra*

Scriptura [sic] *iuxta sensum Ecclesiae, et non contra consensum Patrum, reapse discrimen nullum intercedit* » (1).

Questa risposta fu accolta favorevolmente dai Padri, che quasi ad unanimità approvarono il decreto circa l' interpretazione delle Scritture, secondo i desideri della Deputazione. Fu poi indetta la pubblica sessione per la prossima domenica 24 aprile, e in questa il nostro comma fu solennemente promulgato insieme a tutto il capo II della costituzione dommatica ***de fide catholica.***

La formola vaticana, diretta a combattere due spiegazioni del decreto tridentino, che limitavan di soverchio l' autorità della Chiesa circa l' interpretazione delle Scritture, raggiungeva felicemente il suo scopo. Ogni tergiversazione, infatti, è ormai vana. Non basta che l' esegeta cattolico non spieghi mai alcun passo della Scrittura contro la dottrina generale della Chiesa, ma non deve spiegarlo neppure contro l' interpretazione speciale che la Chiesa medesima dà a quel passo. E ciò non in via puramente disciplinare, ma perchè ogni cattolico deve credere fermamente, che la Chiesa è infallibile tanto nel definire i dommi, quanto nel definire — *in rebus fidei et morum* — il senso oggettivo de' testi scritturali. — Come si vede, il decreto tridentino ch' era *formalmente* un decreto disciplinare, fu trasformato dal concilio vaticano in una definizione dommatica. Ciò non toglie, peraltro, che mons. Gasser avesse pienamente ragione nel sostenere l' identità de' due decreti: la

(1) *Coll. lac.*, VII, 240-241.

formola vaticana non fa, in fondo, che mettere in luce e definire esplicitamente un principio dommatico, ch' era sottinteso nel decreto tridentino e ne costituiva la base.

Quanto all' autorità del consenso de' Padri, il concilio vaticano non è così esplicito: esso non ha voluto specificar nulla, nè combattere alcuna interpretazione; ma lascia la questione com' era, riproducendo semplicemente la formola tridentina. È vero che nelle note allo schema riformato, si affermava che il senso della Chiesa e il consenso de' Padri venivano ad esser una stessa cosa, in quantochè « *cognito unanimi Patrum consensu etiam Ecclesiae sensus cognoscitur* ». Sta però il fatto, che dopo parecchie discussioni, il concilio vaticano credè bene di non aggiungere alcuna spiegazione alla clausola negativa del decreto tridentino, ed evitò di proposito deliberato ogni formola positiva, analoga a quella usata per le interpretazioni della Chiesa, « *quia putabant aliqui Patres, tali positiva forma seu regula libertatem interpretis catholici nova lege circumscribi* ». Chi pertanto sostenesse che il consenso unanime de' Padri, nell' interpretazione dommatica d' un passo della Scrittura, non è una prova infallibile della verità oggettiva di quell' interpretazione, e che basta, per l' esegeta cattolico, di non sostenere un senso *contraddittorio* a quello stabilito dal consenso de' Padri — libero per altro di ammetterne uno *diverso* — potrà forse esser combattuto in nome della teologia, ma non già con l' autorità del decreto vaticano (1).

(1) Secondo la teologia cattolica, la Chiesa non è soltanto infallibile quando solennemente emana una definizione *ex cathedra*, ma anche nel suo magistero ordinario, di cui i Padri sono appunto l' eco e l' attestazione storica. Tuttavia, non sempre i Padri parlano come *testes traditionis*, ma spesso anche come

Circa il vero significato della clausola: *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium,* il concilio vaticano ci offre un po' più di luce che non il tridentino. Mons. Gasser, infatti, spiegando ai Padri in nome della Deputazione lo schema proposto al loro suffragio, così si esprimeva: « *in rebus fidei, id est in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis, et in rebus, quae ad mores spectant* ». Ora che cosa s' abbia a intendere per *dommi,* in bocca a un teologo moderno, — osserva giustamente il padre Nisius (1) — non è necessario spiegarlo. — Ma poichè il concilio vaticano ha inteso sopratutto di riprodurre *ad verbum* e confermare la clausola tridentina, si può dubitare, a rigore, se l' interpretazione della medesima per parte di mons. Gasser

---

privati doctores, nel qual ultimo caso, il loro consenso — che può risultare da cause diverse e d' ordine affatto naturale — non è per il teologo cattolico norma infallibile di fede. Ora v' è ragione di credere che ciò si avveri specialmente a proposito delle interpretazioni scritturali. Invece d' esser l' eco di una interpretazione autentica della Chiesa, circa i singoli passi biblici, i Padri son piuttosto, in questo caso, i difensori e i sostenitori della dottrina della Chiesa, a confermar la quale ricorrono all' autorità della Scrittura, ammessa ancora dagli avversarii; nè è difficile comprendere come in tempi in cui la critica biblica e l' esegesi scientifica erano ancora bambine, essi non andassero troppo per il sottile nell' accumulare quante più prove bibliche potessero, e si accordassero così non di rado in una stessa interpretazione, allorchè si trattava di difendere uno stesso domma, e il testo biblico potesse con un po' di buona volontà essere stiracchiato in quel senso. Perciò, il concilio vaticano rigettò prudentemente ogni formola positiva circa il consenso de' Padri.

(1) *Zeitschr. für kath. Theologie*, 1899, p. 290. Il padre GRANDERATH, (*Katholik,* 1898, p. 409) cerca attenuare il valore delle espressioni di mons. Gasser, ma a torto.

abbia un' autorità decisiva (1). Di qui le gravi divergenze tra i teologi moderni circa il valore esatto di quella formola.

III. - **Le interpretazioni de' due decreti.** (2)

Le maggiori controversie riguardano, come s' è detto, la clausola: « *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* ». —

(1) Tale ragione tuttavia ha più apparenza che solidità. Giacchè, è vero che il concilio vaticano ha voluto riprodurre e confermare la formola tridentina; ma è vero altresì che ha trasformato in una difinizione dommatica quel che per sè non era se non un decreto disciplinare. E ciò posto, è necessario ammettere che i Padri vaticani conoscessero bene la portata di ciò che definivano.

(2) Si vedano, oltre i vari trattati di Ermeneutica biblica: — J. Corluy, *L' interprétation de la Sainte Écriture*, in *La controverse et le Contemporain*, luglio 1885, p. 420-438. Th. Granderath S. J., *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae*, Friburgi, 1892; — Idem: *Zum tridentinischen und vatikanischen Dekrete über die Auslegung der heiligen Schrift*, in *Katholik* (Mainz) 1898, p. 289 sg, 385 sg.; — J. M. A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, Paris-Lyon, 1895; cf. l' articolo del medesimo in *Science catholique*, 1893, p. 385 sg.; — Dr. Franz Kaulen, *Grundsätzliches zur Katholischen Schriftauslegung* in *Literarischer Handweiser*, 1895, nn. 4-5; — Dr. Aemilian Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft*, cap. IV-V (*Das tridentinische Decret über kath. Schriftauslegung*, p. 86-152) Brixen, 1896; — L' Abbé Dessailly, *Défense de la chronologie de l' A. T.* etc., (I partie § 3: *la Tradition*) in *Ami du Clergé*, 1899, p. 268 sg., 937 sg.; — Dr. Franz Egger, *Streiflichter über die « freiere » Bibelforschung*, Brixen, 1899; — P. J. B. Nisius S. J, *Über das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie* (Innsbruck) 1899, p. 282 sg. 460 sg. Cf. ib. 1897 p. 155 sg. 1899, p. 185 sg.; — P. J. M. Lagrange, *L' interprétation de la Sainte Écriture par l' Église* in *Revue biblique*, 1900, p. 135 sg.

Una prima questione in cui c' imbattiamo, sollevata di recente da alcuni commentatori, è di sapere se la restrizione « *in rebus fidei et morum* » s' applichi direttamente ai testi biblici, o piuttosto alle interpretazioni dottrinali sancite dalla Chiesa. Quest' ultima è l' opinione sostenuta dal Vacant, nel suo poderoso commentario sulla costituzione dommatica *Dei filius* (1). Ne' decreti tridentino e vaticano — afferma il Vacant — nulla induce a credere che la condizione *in rebus fidei et morum* si riferisca direttamente al testo medesimo della sacra Scrittura; le espressioni invece e le formule usate da' due concilii mostrano piuttosto che essa va riferita alle interpretazioni autentiche della Chiesa. Non si dice, infatti: *in locis*, *in textibus*, ma nelle ***cose*** relative alla fede e ai costumi: *in rebus fidei et morum;* e l' attenzione del lettore è attirata tutta sulle false *interpretazioni* della Scrittura, alle quali si oppone come vera — *in rebus fidei et morum* — l' interpretazione ammessa dalla Chiesa (2). Il Vacant si basa inoltre sulla storia de' due decreti, insistendo specialmente nella relazione dell' arcivescovo d' Aix, dove la clausola *in rebus fidei et morum* ricorre per la prima volta: — « *Tertius abusus est, quod quilibet..... ad suam voluntatem scripturam sacram contorquens, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium..... eam interpretatur contra eum sensum etc.* ». (3) Non è egli chiaro che le *res fidei et morum* son qui le *questioni* relative alla fede e ai costumi, e non già i *testi ?* (4).

(1) *Études théologiques etc.*, vol. I, p. 518 sg. — Cf. Crets, *De divina bibliorum inspiratione*, Lovanio, 1886, p. 326-327.

(2) *l. c.*, p. 532 sg.

(3) Vedi sopra, p. 142.

(4) Vacant, *l. c.*, p. 534.

Il padre Granderath rigetta questa interpretazione del Vacant, e ritiene che la clausola *in rebus fidei et morum* si riferisce direttamente al testo biblico (1). Osserva, però, che con questo non intende affatto, come sembra supporre il Vacant, di distribuire i testi della Scrittura in due categorie, l'una relativa a cose di fede e di costumi, e l'altra a cose di diverso genere; ammette invece volentieri che lo stesso testo, ne' vari suoi aspetti, può involgere cose dell'una e dell'altra specie. — « Anche a giudizio di coloro — egli dice — i quali riferiscono la clausola direttamente alla sacra Scrittura, il decreto non prescrive già che l'esegeta si debba regolare secondo l'interpretazione della Chiesa in una parte sola de' testi biblici, cioè ne' testi dommatici o morali; ma che in tutti i testi, *in quanto* contengono cose relative alla fede o ai costumi, deve seguire come norma l'interpretazione della Chiesa » (2). — Se non che, non è egli questo un confessare implicitamente che la clausola si riferisce, in modo diretto e formale, alle interpretazioni e non già ai testi biblici?

In realtà così il Vacant come il Granderath appaiono vittima d'un equivoco. Il Vacant ha pienamente ragione di sostenere che la clausola non affetta direttamente il sacro *testo*, ma piuttosto le *interpretazioni*; ha torto però, quando all'improvviso ti muta queste interpretazioni nelle *interpretazioni della Chiesa*, il che non scende punto dagli argomenti da lui addotti (3). Viceversa, il Granderath è nel vero quando combatte quest'ultima affermazione del Vacant; ma, vinto forse dalla foga del combattimento, travisa il senso genuino de' decreti e il suo stesso

(1) Così pure lo Schöpfer, *Op. cit.*, p. 97.
(2) *Katholik*, l. c., p. 297.
(3) Cfr. Nisius, *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1899, p. 466.

pensiero intimo, con l'affermare che la clausola si riferisce *direttamente* e *formalmente* ai testi biblici. Meglio ispirato egli appare, qualche riga più sotto, quando scrive: « Relativamente alla clausola *in rebus fidei etc.*, vorremmo aggiungere che essa può considerarsi come formulata in astratto, sicchè non si riferisca nè alla sacra Scrittura, nè alla interpretazione della Chiesa, ma equivalga alla formola seguente: « quando si tratta, nell'interpretazione della Scrittura, di dottrine spettanti alla fede o sia ai costumi », ovvero « nella sfera delle dottrine concernenti la fede e i costumi » ecc. (1).

Ma oltre la sfera delle *res fidei et morum*, l'interprete cattolico è dai concili tridentino e vaticano lasciato libero e indipendente? Intesa la questione in un senso puramente *negativo*, la risposta è delle più semplici: nè il concilio tridentino, infatti, nè il vaticano hanno una sola parola per limitare e circoscrivere la libertà dell'interprete, oltre la cerchia delle *res fidei et morum*; e per il fatto stesso che in entrambi i decreti s'inserisce e si mantiene tale clausola restrittiva, è evidente che la portata del precetto tridentino e della definizione vaticana non eccede i limiti di quella clausola.

Ma si può chiedere ulteriormente: — i concili tridentino e vaticano riconoscono in modo *positivo* siffatta libertà dell'interprete, fuori delle *res fidei et morum?*

Qui cessa l'accordo fra i commentatori del nostro decreto. Il Granderath e lo Schöpfer, ad esempio,

(1) *Katholik*, l. c., p. 297.

stanno per l' affermativa (1): il Dessailly (2) e il Nisius (3), risolutamente per la negativa.

L' opinione del Dessailly meraviglierà più d' un lettore. Egli ha scoperto, infatti, che l'inciso in *rebus fidei et morum* non era punto, nell' intenzione de' Padri tridentini, una clausola restrittiva come si crede comunemente, ma proprio il contrario: per avere il pensiero genuino del concilio, bisogna sottintendere un *etiam*: — ***etiam** in rebus fidei et morum*. Infatti — egli osserva — « la situazione del concilio era diametralmente opposta a quella di Leone XIII, nella bolla *Providentissimus Deus*. Leone XIII dirigeva la sua bolla contro la nuova esegesi, che ammetteva l' autorità della tradizione nelle materie di fede, ma la negava nell' interpretazione de' testi scientifici e storici. I protestanti, invece, professavano l' errore contrario: accettavano la tradizione nelle cose di minore importanza, ma non già rispetto ai testi dottrinali, i quali, a loro avviso, eran sì chiari da non aver bisogno di alcuna interpretazione estranea e autentica. Il concilio, pertanto, delibera e definisce non circa il punto ammesso da tutti, ma circa il punto controverso; e per precisarlo bene, introduce nel decreto la formola: *in rebus fidei et morum* ». — Che tale poi fosse veramente

---

(1) Il GRANDERATH tuttavia si esprime con una certa riserva: « *Animadvertendum autem est, haec Concilia ita statuere, Scripturae interpretem in rebus religiosis Ecclesiae interpretationem sequi debere, ut non dicant eum in rebus quae religiosae non sunt, liberum esse. Hoc alterum* [ch' è la sentenza da lui sostenuta] *neque illis Conciliorum decretis formaliter continetur, neque ex iis immediate effici potest* » — *Const. Dogm. Conc. Vat.*, p. 57-58; Cfr. *Geschichte des Vatik. Konzils*, II, p. 467-468.

(2) *Ami du Clergé*, 1899, p. 269 sq.

(3) *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1897, p. 164.

il pensiero del concilio di Trento, è dimostrato in modo perentorio, secondo il Dessailly, dall' enunciato d' una tesi del padre Perrone. « Il pensiero del concilio di Trento — egli scrive — è talmente storico, che un celebre gesuita del nostro secolo, il P. Péronne [*sic*], stabilisce così una tesi del suo trattato di teologia dommatica: *Scriptura sacra, etiam in iis quae ad fidem et mores pertinent, non ita clara est, ut interprete non indigeat.* E spiega in questi termini la sua proposizione, prima di discuterla: *Diximus: etiam in iis quae ad fidem et mores pertinent Scripturam sacram claram non esse, ut effugium protestantibus praecluderemus, qui facile nobis dant litteras sacras in rebus minoris momenti obscuras esse; at hujusmodi obscuritatem sese etiam porrigere ad fidei res ac morum, id vero vehementer negant* (1). — Non si trattava, adunque, d' escludere dal decreto l' autorità della tradizione ne' testi storici e scientifici, la quale era ammessa dai protestanti; ma si trattava d' affermarne l' autorità nelle materie di fede e costumi che sola era contestata ».

Abbiamo voluto riferire quest' opinione del Dessailly, perchè merita di figurare tra le curiosità teologiche del secolo or ora tramontato. È proprio un peccato ch' egli non si sia trovato al posto di

---

(1) Quest' argomento del Dessailly è veramente stupendo! Superfluo poi osservare che la citazione del padre Perrone non ha nulla da vedere con la teoria del Dessailly. Il padre Perrone vuol mostrare la necessità del magistero ecclesiastico e si basa, pertanto sull' oscurità della Scrittura. S' egli insiste che questa oscurità si stende *anche* alle cose di fede e costumi, non lo fa già perchè i protestanti ammettano l'autorità della Chiesa circa il resto, ch'è affermazione ridicola, ma perchè l'oscurità nelle cose non appartenenti alla fede e alla morale, importerebbe poco: son *res minoris momenti*, e ai protestanti basta che la Scrittura sia chiara per ognuno, in tuttociò che spetta alla fede e alla morale!

mons. Gasser nel concilio vaticano, quando alcuni Padri volevan sopprimere la clausola *in rebus fidei et morum*, come lesiva de' diritti della Chiesa nell' interpretazione delle Scritture!

Il padre Nisius è ben lungi dal cadere in siffatte stramberie. Egli è persuaso però che è un fraintendere i decreti de' due concili l' interpretarli come una dichiarazione positiva della libertà dell' esegeta nelle cose non attinenti alla fede e alla morale, e si meraviglia come si sia potuto venire a tale interpretazione. — « È pure *logicamente* evidente — egli scrive — che quando il concilio ordina in modo positivo, che nelle *cose di fede* s' ha da seguire l' interpretazione della Chiesa e dei Padri; circa la norma che deve regolare l' interpretazione degli altri passi biblici, non stabilisce assolutamente *nulla*, e quindi non dà punto carta bianca all' interprete ».

E a rigore di logica il padre Nisius ha certo piena ragione; non così però, ci sembra, quando si prendano i decreti nel senso loro ovvio, senza voler troppo sofisticare, e si badi sopratutto alla genesi storica dei medesimi.

A cominciare dal decreto tridentino, abbiamo già veduto in quali circostanze storiche esso sorgesse. Nella congregazione del 1.° marzo si tratta degli abusi circa le sacre Scritture, e l' arcivescovo d' Aix rileva quello di travisare il senso delle Scritture a proprio capriccio. Si nomina quindi una commissione, perchè si occupi di proposito di siffatti abusi e de' loro rimedi, ed il relatore nota come terzo abuso: « *quod quilibet..... in rebus fidei et morum etc.... eam* [*Scripturam*] *interpretetur contra eum sensum etc* ». — È chiaro, che se la commissione introduce la clausola « *in rebus fidei et morum* », vi dev' esser la sua buona ragione: s' essa avesse creduto un abuso il dipartirsi

dall' interpretazione de' Padri anche oltre la sfera delle *res fidei et morum*, non avrebbe apposto veruna clausola restrittiva.

Nel concilio vaticano, l' abbiam veduto, non mancò chi pensasse veramente che l' esegeta non era libero nell' interpretar la Scrittura, neppure nelle cose non concernenti la fede e i costumi. Ma quando la prima volta si propose la soppressione della clausola « *in rebus fidei et morum* », la Deputazione della fede restò maravigliata, e non capì il perchè di tale proposta; ossia non le venne neppure in mente che la libertà dell' esegeta, secondo alcuni, potesse esser legata anche oltre le *res fidei et morum*. Quando poi si ritornò alla carica, motivando chiaramente il perchè della desiderata soppressione, mons. Gasser rispose, a nome della Deputazione, motivando a sua volta il rigetto della proposta. La risposta, come accennammo, non fu logicamente troppo felice, ma, in compenso, essa mostra chiaramente la mente de' Padri della Deputazione: — quando le interpretazioni estranee alle *res fidei et morum* non sono contrarie al domma dell' ispirazione, « *utique libere de iis interpretationibus potest disputari* ».

Il padre Nisius crede l' asserzione del Gasser teologicamente insostenibile; è un fatto però che il Gasser non parlò in nome suo privato, ma in nome della Deputazione, in seno a cui la cosa era stata accuratamente discussa; e che il giudizio della Deputazione fu approvato dai Padri del concilio con votazione quasi unanime.

Il Nisius insiste, che nell' interpretare un decreto van ponderate anzi tutto le parole del medesimo: le osservazioni d' un relatore possono al più riuscire d' aiuto, quando si tratta di determinare il senso

d' una espressione per se stessa ambigua (1). — Siam pienamente d' accordo col Nisius circa il primo punto del suo canone esegetico; crediamo però che la genesi storica d' un decreto abbia maggiore importanza, per l' interpretazione del medesimo, di quanto il Nisius sembri ammettere.

In conclusione, noi non pretendiamo asserire che il decreto tridentino-vaticano definisca solennemente la libertà dell'esegeta nelle questioni non concernenti le *res fidei et morum;* ma sosteniamo che tale libertà risponde certo al pensiero genuino de' due concili, quale risulta dal senso ovvio de' decreti e più ancora dalla loro genesi storica. La clausola restrittiva: *in rebus fidei et morum*, che per sè, a rigore di logica, non importa un' affermazione positiva della libertà dell' interprete nel resto, acquista un tal valore al lume della storia.

Ma che s' ha da intendere propriamente per *res fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*?

L' ultimo inciso: — *ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* — può prendersi, grammaticalmente, come una restrizione, o come una spiegazione (2). Nel primo caso il concilio non com-

(1) *Ztschr. f. kath. Theol.,* 1897, p. 164.

(2) Affatto insostenibile è l' opinione di qualche raro autore, che ci vede una *estensione* della clausola *in rebus fidei et morum*. Così, ad esempio, lo Székely dopo aver dichiarato come « *res fidei et morum significant credenda et agenda, dogmata et praecepta revelata* », continua: « *sed res fidei et morum latius adhuc accipiuntur, et lex extenditur in omnia, quae ad aedificationem doctrinae christianae pertinent, idest cum systemate doctrinae christianae necessario cohaerent; ergo in fun-*

prenderebbe nella sua clausola tutte le cose relative alla fede e ai costumi *in genere*, ma le cose soltanto che risguardano quelle tali verità di fede e que' tali precetti di morale, che contribuiscono *ad aedificationem doctrinae christianae*. Nel secondo caso, il concilio accentuerebbe semplicemente l' importanza delle *res fidei et morum*, importanza la quale nasce appunto da ciò ch' esse *ad aedificationem doctrinae christianae pertinent* (1). Pochi sono i commentatori del decreto che intendono l' inciso nel primo senso; la questione del resto non è di grave momento e si trova subordinata all' interpretazione della formola « *in rebus fidei et morum* ». Solo, infatti, quando s' intendesse questa formola in un senso molto lato, si potrebbe pensare ad una restrizione appostavi dal concilio con le parole susseguenti.

Il punto, dove i commentatori del decreto tridentino-vaticano dissentono di più, è precisamente il valore esatto dell' espressione « *in rebus fidei et morum* ».

Il Granderath è d' avviso che sotto tal formola vadan comprese tutte le cose *religiose* di loro natura. « *Rebus fidei et morum* — egli scrive — *opponuntur*

---

damenta (philosophica et historica), argumenta necessaria et consectaria (fidei proxima) ex quibus doctrina christiana pendet. Imo omnia intuitu fidei morumque et ad haec relata, in quantum talia sunt, sub legem cadunt » — *Hermeneutica biblica generalis*. Herder, 1902, p. 342.

(1) V' è anche una terza ipotesi possibile, ossia che il *pertinentium* si riferisca soltanto a *morum*: il concilio cioè parlerebbe delle cose relative alla fede e a quelle dottrine etiche che son legate con la fede cristiana. Grammaticalmente, questa spiegazione è la più ovvia, giacchè in caso diverso sembrerebbe molto più naturale il dativo (*pertinentibus*) che non il genitivo (*pertinentium*); dal punto di vista però del senso, la congettura ci pare poco verisimile.

res quae non sunt religiosae, i. e. quae non versantur circa Deum nostramque ad Deum relationem: haec enim non pertinent ad materiam ex qua aedificium christianae doctrinae extruitur » (1). Come esempio di cose religiose egli cita le verità circa Dio, la creazione ed elevazione allo stato soprannaturale, il diluvio con le sue conseguenze, l' opera della redenzione e la preparazione alla medesima, i mezzi per appropriarsene i frutti, i comandamenti di Dio, la ricompensa e la punizione de' peccati ecc. ecc. (2). Come saggio poi di cose non religiose, egli indica: — 1.° - quelle osservazioncelle accidentali inserite dagli autori sacri ne' loro scritti, secondo la natura di questi: ad esempio, che Paolo abbia lasciato a Troade la sua *penula*, che Erasto sia rimasto in Corinto, che Trofimo giaccia malato a letto in Mileto (2 Tim. 4, 13, 20); — 2.° - tutte le affermazioni che si riferiscono per sè alla storia e alle scienze; ad esempio, che al principio della nostra era l' impero romano abbracciava anche la Giudea, che questa regione apparteneva alla provincia di Siria, che a tempo di Augusto era retta da un re, e a tempo di Tiberio amministrata da un procuratore ecc. (3); — 3.° - certe questioni che si possono fare a proposito di passi biblici religiosi di loro natura, le quali però non toccano esse stesse il dominio religioso. Ad esempio le parole di Cristo che « *Dio fa che il sole si levi sui buoni e sui cattivi* » contengono certo una verità religiosa; ma che il sole veramente

(1) *Const. dogm. C. V.*, p. 57; Cfr. *Katholik*, 1898, p. 385 sq.

(2) *Katholik*, l. c., p. 385.

(3) *Katholik*, l. c., p. 386-387. Giova qui ricordare che la clausola *res fidei et morum*, secondo il Granderath, si riferisce direttamente al *testo* biblico e non già alle interpretazioni del medesimo.

si levi o no, è questione affatto profana. Similmente, che Dio preparasse a Giona una certa pianta per difenderlo dai raggi cocenti del sole è una *res religiosa*, ma che questa pianta fosse ricino o edera o ***cucurbita, non pertinet ad res religiosas*** (1). — « Insomma — conclude il Granderath — noi, nella nostra classificazione, intendiamo per verità religiose della Scrittura quelle che, anche a prescindere dall' ispirazione, son tali di loro natura; intendiamo invece per verità profana que' detti della S. Scrittura, che in sè sono profani e solo per motivo dell' ispirazione vengono elevati all' ordine religioso » (2).

Le ragioni su cui si basa il Granderath per sostenere che la formola « *res fidei et morum* » del decreto tridentino-vaticano è equivalente a « *res religiosae* », sono derivate quasi esclusivamente da' principi teologici relativi alla autorità dottrinale della Chiesa. — Questa autorità, secondo il dotto gesuita, si stende a tutte e sole le verità d' ordine religioso; — a *tutte*: siano, cioè, rivelate *per se* o *per accidens*, siano necessarie o solamente utili; — ad esse *sole*, giacchè la Chiesa, per natura sua, non è se non una istituzione *religiosa*, e il suo magistero, pertanto, non può esercitarsi se non circa verità religiose.

Ciò posto, il Granderath ragiona così: — 1.° la formola tridentino-vaticana non è *più ampia* della formola « *res religionis* ». Infatti quella formola ha

(1) *Const. dogm.*, pag. 57; *Katholik*, l. c., p. 388.

(2) *Katholik*, l. c., p. 357. Invece di *res religiosae*, *res religionis*, il p. Granderath ha qua e là la formola « *res religionis christianae* ». Benchè il senso di questa formola, secondo il comune *usus loquendi*, sia affatto diverso da quello dell' espressione « *res religiosae* », è chiaro tuttavia da tutto il contesto, che il Granderath l' intende come semplice sinonimo della medesima.

un senso restrittivo; se ora anche nelle cose profane l' esegeta fosse legato all' interpretazione della Chiesa e dei Padri, a che si ridurrebbe la restrizione? — Si dirà forse che la formola, oltre le cose religiose, abbraccia *una parte* soltanto delle profane? Ma qual principio ragionevole si può invocare per spartire così in due classi le cose profane?

2.° La formola tridentino-vaticana non è *più angusta* della formola « *in rebus religionis* ». Infatti, nell' ipotesi contraria, il decreto sarebbe inesplicabile. Perchè, invero, limitare la libertà dell' esegeta solo in *una parte* delle verità religiose contenute nella Bibbia? Non è egli ***evidentemente*** soggetto *jure divino* all' autorità della Chiesa in *tutte* le questioni bibliche di carattere religioso? e non doveva il concilio protegger del pari la Scrittura in tutte le cose religiose contro i *petulantia ingenia?* (1).

Una difficoltà contro la tesi del Granderath sorge dalla risposta di mons. Gasser all' anonimo proponente, che voleva soppressa la clausola « *in rebus fidei et morum* », e nella quale risposta il dotto vescovo di Bressanone spiegava le *res fidei* come « *dogmata* ». Il Granderath è però d' avviso che *dogmata* vada qui inteso in senso largo e stia appunto per *res religiosae.* « Io mi domando — egli scrive — che intenda il principe vescovo [Gasser] per quelle cose che non appartengono alle *res fidei et morum.* Egli dice: *ex gr. historica,* e il Padre che aveva proposto la soppressione della clausola, diceva: *puta* [in] *historicis aliisque.* Certo non si vuol intendere con ciò ogni elemento storico contenuto nella Scrittura, come sarebbero, ad esempio, i miracoli e la passione di Cristo; su questo non vi può esser dubbio: relativamente

(1) *Katholik*, l. c., 391-397.

a tali cose, il principe vescovo non avrebbe concesso all'esegeta nessunissima libertà d'interpretazione, anche rimanendo salvo, per ipotesi, il domma dell'ispirazione. Evidentemente il Gasser vuol alludere alle cose di storia profana. D'altra parte, egli non restringe certo la libertà dell'interprete solo a quelle cose profane che appartengono alla storia, escludendo quelle che appartengono ad altre scienze, come la fisica e la geografia: le cose di storia son semplicemente portate ad esempio (*ex. gr.* [in] *historicis; puta* [in] *historicis aliisque*). Pertanto, le *res fidei et morum* si oppongono a queste cose *profane*, in quanto son cose di natura loro *religiose* » (1).

Il Granderath previene infine un'obbiezione, diciamo così, di metodo. Mi si accuserà, egli dice, d'introdurre le mie teorie nel decreto tridentino-vaticano, mentre viceversa è il decreto conciliare che deve servir di norma alle teorie del teologo. Egli risponde: — « Quando un passo d'un decreto è divenuto oggetto di controversia, e riesce impossibile accordarsi sul senso del medesimo, sia pesando le parole stesse del decreto, sia riandando la storia della sua origine, eccellente mezzo allora per determinarne il vero senso, è la discussione teologica della questione, alla quale si riferisce il decreto. Che se risulta da siffatta discussione che il decreto, per stare in armonia con i principî teologici, deve avere un dato senso, è questo indubbiamente il vero suo senso; giacchè un disaccordo tra un decreto conciliare e i principî teologi è cosa impossibile » (2).

Noi dobbiamo confessare che tale risposta — per occuparci subito di questa — non ci soddisfa gran fatto. È vero, come accennavamo più sopra, che nè il

(1) *Katholik*, l. c., p. 409-410.
(2) *Katholik*, l. c., p. 398.

concilio tridentino nè il vaticano ci danno una spiegazione certa ed *adequata* del vero senso della formola « *in rebus fidei et morum* »; ma ciò non vuol dire che nè il testo del decreto, nè la storia del medesimo non ci forniscano parecchia luce in proposito, e che non sia possibile l' accordo tra i commentatori, mediante un esame più accurato e severo dell' uno e dell' altra. Intanto una cosa è certa, e questa sola già basterebbe, che mai, da che mondo è mondo, *res fidei* fu sinonimo di *res religionis;* mai nessun teologo ha definito la religione come il complesso della fede e della morale. V' ha poi altri mezzi, oltre il nudo contesto, per determinare storicamente, con maggiore o minore probabilità secondo i casi, il senso d' una formola conciliare: ad esempio, l'uso che della stessa formola faccia il concilio in altre circostanze, le opinioni de' teologi, maggiormente stimati dal concilio, e ch' è presumibile abbiano esercitato su di esso il più largo influsso ecc. ecc.

In secondo luogo osserviamo come, nel nostro caso particolare, la discussione teologica invocata dal padre Granderath non riesca quasi di nessuna utilità a determinare il senso preciso della clausola *in rebus fidei et morum.* Poichè infatti il decreto tridentino-vaticano si limita a indicare positivamente le cose in cui l' esegeta non è libero, senza definire formalmente se sia libero nelle altre, dato e non concesso che il padre Granderath dimostrasse in modo perentorio che l' esegeta è legato all' interpretazione ecclesiastica in tutte le cose religiose, non ne seguirebbe punto che *res fidei et morum* equivalga nel decreto a *res religionis.* Giacchè restano altre due ipotesi possibili: primo, che i Padri del concilio, per errore, non la pensassero come il padre Granderath — il concilio è infallibile in ciò che definisce, non in ciò che pensa —; secondo, che pur avendo le

stesse idee del padre Granderath, ma intendendo in pari tempo la clausola *in rebus fidei et morum* in un senso più stretto, il concilio non volesse *vi sui decreti*, restringere la libertà dell' esegeta più di quello che ha fatto.

Finalmente, il padre Granderath ha ragione di sostenere che una definizione conciliare non può trovarsi in conflitto con i principî della teologia; a patto però che questi principî siano certi ed evidenti, e che le conseguenze che se ne deducono, siano dedotte a fil di logica. V' è ora più d' una ragione per dubitare che ciò si avveri nella argomentazione del padre Granderath. — Base, infatti, di tutto il suo ragionamento si è che l' autorità dottrinale della Chiesa — naturalmente il Granderath deve parlare qui di una autorità *infallibile*, giacchè il decreto vaticano, che si tratta di spiegare, è una definizione dommatica — si estende a tutte e sole le verità religiose. Ora, che il magistero infallibile della Chiesa abbia per oggetto *soltanto* le verità religiose, è chiaro, e fuori di discussione; ma che *tutte* le verità religiose siano comprese in tale oggetto, è un principio *nuovo* nella teologia cattolica: il padre Granderath avrà forse ragione di creder ciò, ma ha certamente torto di *supporlo* come principio certo e *inconcusso*. Pertanto, non è affatto *evidente* per noi, che l' esegeta cattolico sia legato all' interpretazione della Chiesa e de' Padri in tutte le cose religiose (1); e conseguentemente non

(1) A confermare il suo principio teologico o piuttosto l' applicazione del medesimo all' interpretazione della Scrittura, il padre Granderath porta in mezzo varie ragioni che, davvero, non ci sembrano gran fatto persuasive. Poichè Iddio — egli dice — ci ha chiamati a un fine soprannaturale, doveva necessariamente rivelarci in modo soprannaturale il fine stesso e i mezzi per raggiungerlo. Questa necessaria rivelazione comprende,

vediamo alcuna soda ragione per ritenere, contro l' uso costante del linguaggio teologico, che il Gasser intendesse per *dogmata* tutte le verità religiose, e che nelle cose storiche di carattere religioso, avrebbe *evidentemente* negato all' esegeta ogni libertà d' interpretazione, anche restando salvo il domma dell' ispirazione. Aggiungiamo altresì che la formola « *res religiosae* » è di sua natura — checchè ne dica il Granderath — la formola più vaga ed incerta che si potesse escogitare.

---

secondo la terminologia di san Tommaso le verità « *de quibus est fides secundum se* ». — « Ma — soggiunge il Granderath — alla bontà e alla generosità di Dio poco conveniva — o in ogni caso Dio nella sua bontà non ha voluto, — restringere tale rivelazione alle cose *assolutamente necessarie* per il conseguimento del nostro fine, ma s' è degnato rivelarci molte altre verità che servono a meglio illustrare le precedenti (*ad praedictorum manifestationem*), e sono le verità « *de quibus non est fides secundum se, sed in ordine ad alia* ». Qual' è ora l'autorità della Chiesa circa queste due classi di verità? Ha forse il Salvatore fatto una distinzione tra esse, quando trasmise alla Chiesa l' autorità dottrinale, concedendogliela, cioè, per le une e negandogliela per le altre?..... No. Egli ha detto: Andate e istruite tutte le genti, insegnando loro a osservare *tutto quanto* v' ho comandato. Se pertanto s' ha da ammettere una restrizione a quella autorità, bisogna che risulti dalla natura stessa della cosa. Ma come? Forse perchè alcune verità sono assolutamente necessarie e le altre solamente utili? Ma ciò che non è assolutamente necessario non ha dunque *alcun* valore? o forse la Chiesa, nostra guida verso il fine da raggiungere, fu fornita da Dio solo di ciò che era assolutamente necessario alla sua missione e non anche di tante altre cose semplicemente utili? Ovvero si dirà che a Dio non importa nulla della conservazione di quelle verità rivelate, le quali pur non essendo strettamente necessarie al conseguimento del nostro fine, servono però a mettere in più chiara luce le verità necessarie? E perchè allora le ha rivelate? » *Katholik*, *l. c.* p. 312. — Ci contenteremo, in risposta a tutto ciò, di qualche breve osservazione. Anzitutto notiamo, che se l'argomentazione del padre

Lo Schöpfer sembra meglio ispirato, quando a spiegare la clausola « *in rebus fidei et morum* » del decreto tridentino, fa ricorso alla nota distinzione di san Tommaso tra i *credibilia per se* e i *credibilia*

Granderath valesse qualche cosa, ne seguirebbe logicamente, contro la sua teoria, che anche nelle cose veramente profane della Scrittura, la Chiesa avrebbe il dritto d'infallibile interpretazione. Anche queste, infatti, secondo i principî del padre Granderath, sono verità rivelate; e perciò anche di queste si può chiedere se non importi nulla a Dio di conservarle ai cristiani, e perchè in tal caso le abbia rivelate. — In secondo luogo osserviamo che la differenza tra i mezzi necessari e gli utili è affatto essenziale: quelli, appunto perchè necessari, bisogna siano conservati e applicati *tutti* e senza ombra d'alterazione; non così questi. Perciò non si richiede punto un'autorità infallibile che ne definisca l'esatta natura, ma basta la ragione naturale che Dio ci ha dato, la quale se per la sua debolezza sbaglierà talora e ci priverà così dell'uno o dell'altro di quei mezzi, il danno non è grave. Non si dice che i mezzi semplicemente utili non abbiano alcun valore o che non importi nulla a Dio che siano conservati ai cristiani: si nega semplicemente che a ciò sia necessaria un'autorità infallibile. — Aggiungiamo, tra parentesi, che questa distinzione del Granderath tra i mezzi necessari e gli utili non ci piace troppo, perchè si presta ad equivoci: dire che i *credibilia per se*, ossia i dommi della fede, sono mezzi necessari al conseguimento del nostro fine, è vero, supposta la solenne promulgazione de' medesimi per parte della Chiesa; ma non è sempre vero, prescindendo da questa: la storia de' dommi n'è la prova lampante. — In terzo luogo, è strano parecchio che si portino in mezzo le parole di Gesù: Andate a istruire ecc. Ha forse detto Gesù agli Apostoli: Andate e spiegate infallibilmente *tutto* il Vecchio Testamento? No, ma ha detto: Insegnate a osservare quanto **io** vi ho comandato. Naturalmente, Egli ha dato loro come mezzo d'insegnamento anche le Scritture; ma le parole di Cristo non provano che Egli abbia loro conferito, in pari

per accidens (1). Nessuno ignora, infatti, in quanta venerazione stesse san Tommaso presso i Padri del concilio di Trento.

A questa distinzione accenna più volte l' Angelico Dottore così nella *Summa theologica* come nelle sue opere più antiche. Il luogo classico si ha nella prima questione della *Secunda Secundae*, dove egli comincia a trattare dell' oggetto della fede in genere. Nell' articolo sesto, si pone il quesito se convenga distribuire i *credibilia* per articoli, e comincia, come di consueto, con l' esporre le ragioni in contrario. La prima di queste si è, che dovendosi necessariamente credere tutto quanto è contenuto nella Bibbia, i *credibilia* son troppi da poter esser raccolti entro un certo numero d' articoli. A ciò san Tommaso risponde, distinguendo i *credibilia* in due classi: « *Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus*

---

tempo, il carisma punto necessario di interpretare infallibilmente tutto ciò che vi poteva esser di più o meno utile in quelle Scritture. — Finalmente, dobbiamo negare recisamente che tutte le verità contenute nella Scrittura possano dirsi per ciò stesso verità *rivelate;* di che avremo ad occuparci di proposito nel seguito del nostro studio.

(1) *Bibel und Wissenschaft,* p. 104 sg. — Così lo Schöpfer come il Granderath presentano la loro teoria come confortata dall' autorità del Franzelin, il babbo della teologia moderna per tutto ciò che riguarda Scrittura, Tradizione, Chiesa, Romano Pontefice ecc. — un babbo tuttavia verso cui l' ossequio filiale della nuova generazione teologica va sensibilmente scemando! — A dire il vero, non mancano nel Franzelin alcune espressioni le quali, con un po' di buona volontà, possono essere interpretate a favore dell' uno e dell' altro de' due contendenti. Tuttavia, studiando un po' meglio la cosa, appare chiaro che il Franzelin era molto lontano dall' opinione del Granderath. Per la prova di ciò, ci contentiamo rimandare alle osservazioni del padre Nisius in *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1899, p. 308.

non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his, quae videnda speramus in patria.... ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi, et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta sed ad praedictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi; et secundum talia non oportet articulos distinguere ».

Nella questione II, art. 5. in c. l' Angelico Dottore ripete quasi con le stesse parole la sua distinzione: « *Dicendum est ergo, quod fidei obiectum per se est id, per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est: per accidens autem, aut secundario se habent ad obiectum fidei omnia, quae in sacra Scriptura divinitus tradita continentur: sicut quod Abraham duos filios habuit, quod David fuit filius Isai et alia huiusmodi* ». — Cf. *II Sent. dist. XII, qu. 1 a 2 e 3.* — Nell' articolo 8° della quest. I (in corp.) san Tommaso enumera poi partitamente i *credibilia per se*, che sono i quattordici articoli del simbolo degli Apostoli, e cerca di mettere in luce le ragioni di convenienza che han mosso la Chiesa a stabilire tanti articoli di fede, nè più nè meno (1).

(1) L' Angelico Dottore riconosce per altro che il numero degli articoli di fede può crescere, non certo *quantum ad substantiam*, ma *quantum ad explicationem* (art. 7 e 9), e che appartiene al Sommo Pontefice l' ordinare e proclamare un nuovo e più ampio simbolo (art. 10).

Ora non v' ha dubbio, secondo lo Schöpfer, che questa distinzione di san Tommaso è quella appunto che si trova alla base del decreto tridentino: le *res fidei et morum* non sono se non i *credibilia per se* dell' Angelico Dottore. A conferma di ciò, lo Schöpfer si studia di mettere in rilievo, esaminando alcuni passi di san Tommaso, i punti di contatto che si hanno tra il decreto tridentino e la dottrina del santo dottore circa l' interpretazione della Scrittura.

I passi più importanti son due, tolti entrambi dal commento ai *Libri sententiarum* di Pietro Lombardo. In II Sent. dist. XII, q. I, a 2, san Tommaso scrive: « *Respondeo dicendum, quod quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum et huiusmodi: in quibus nulli licet aliter opinari; unde Apostolus ad Galat, 1 dicit, quod si angelus Dei aliter evangelizaverit, quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero per accidens tantum, in quantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu sancto dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia: et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, mundum incepisse creatum et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt* ». — In modo analogo — alludendo evidentemente alla stessa distinzione tra le *res fidei per se* e le *res fidei per accidens* — l' Angelico Dottore si esprimeva in II Sent., dist. II, q. 1-3. « *Sciendum est, quod circa inceptionem rerum sancti convenientes in eo,*

non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his, quae videnda speramus in patria.... ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi, et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta sed ad praedictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi; et secundum talia non oportet articulos distinguere ».

Nella questione II, art. 5. in c. l' Angelico Dottore ripete quasi con le stesse parole la sua distinzione: « *Dicendum est ergo, quod fidei obiectum per se est id, per quod homo beatus efficitur, ut supra dictum est: per accidens autem, aut secundario se habent ad obiectum fidei omnia, quae in sacra Scriptura divinitus tradita continentur: sicut quod Abraham duos filios habuit, quod David fuit filius Isai et alia huiusmodi* ». — Cf. *II Sent. dist. XII, qu. 1 a 2 e 3.* — Nell' articolo 8° della quest. I (in corp.) san Tommaso enumera poi partitamente i *credibilia per se*, che sono i quattordici articoli del simbolo degli Apostoli, e cerca di mettere in luce le ragioni di convenienza che han mosso la Chiesa a stabilire tanti articoli di fede, nè più nè meno (1).

(1) L' Angelico Dottore riconosce per altro che il numero degli articoli di fede può crescere, non certo *quantum ad substantiam*, ma *quantum ad explicationem* (art. 7 e 9). e che appartiene al Sommo Pontefice l' ordinare e proclamare un nuovo e più ampio simbolo (art. 10).

Ora non v' ha dubbio, secondo lo Schöpfer, che questa distinzione di san Tommaso è quella appunto che si trova alla base del decreto tridentino: le *res fidei et morum* non sono se non i *credibilia per se* dell' Angelico Dottore. A conferma di ciò, lo Schöpfer si studia di mettere in rilievo, esaminando alcuni passi di san Tommaso, i punti di contatto che si hanno tra il decreto tridentino e la dottrina del santo dottore circa l' interpretazione della Scrittura.

I passi più importanti son due, tolti entrambi dal commento ai *Libri sententiarum* di Pietro Lombardo. In II Sent. dist. XII, q. I, a 2, san Tommaso scrive: « *Respondeo dicendum, quod quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum et huiusmodi: in quibus nulli licet aliter opinari; unde Apostolus ad Galat, 1 dicit, quod si angelus Dei aliter evangelizaverit, quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero per accidens tantum, in quantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu sancto dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his, qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia: et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, mundum incepisse creatum et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt* ». — In modo analogo — alludendo evidentemente alla stessa distinzione tra le *res fidei per se* e le *res fidei per accidens* — l' Angelico Dottore si esprimeva in II Sent., dist. II, q. 1-3. « *Sciendum est, quod circa inceptionem rerum sancti convenientes in eo,*

cidens, sì che sia lecito, secondo l'Angelico, il distaccarsi anche dal comune consenso de' Padri, posto che questo esista. Il Granderath fa notare che mai san Tommaso non afferma esplicitamente tal cosa. — È vero; ma che monta, dacchè essa è una logica conseguenza di tutta la sua dottrina? San Tommaso, infatti, stabilisce come principio generale che l'accordo degli interpreti circa i *credibilia per accidens* non è necessario, purchè si salvi la verità della Scrittura, e che *in his quae de necessitate fidei non sunt*, ossia nei *credibilia per accidens*, fu lecito ai Padri come è lecito a noi *(sicut et nobis)* di *diversimode opinari*; non ne segue egli chiaramente, che il fortuito consenso de' Padri — posta, infatti, quella libertà a principio, tale consenso non può essere che fortuito — non cambia nulla alle cose? — « Non per altra ragione — osserva giustamente lo Schöpfer — era permesso ad essi di interpretare diversamente que' passi biblici, se non perchè il vero senso de' medesimi non vien dato dal lume della fede; il quale fa appunto difetto, perchè l'oggetto ivi trattato non appartiene per natura sua al dominio della fede *(depositum fidei)*. Se ciò non ostante si ha un consenso tra i Padri, questo non si fonda nella comune professione di fede, ma in altri motivi, ad esempio in analoghe concezioni scientifiche... I singoli Padri avrebbero potuto seguire ciascuno un'interpretazione diversa (e sant'Agostino, a mo' d'esempio, più d'una volta s'è messo per una strada interamente nuova); se non l'han fatto, ciò non toglie punto ai posteri il diritto di proporre una nuova spiegazione, quando risulti che la persuasione scientifica de' Padri, la quale influì nella loro esegesi, era una persuasione erronea » (1).

(1) *Op. cit.*, p. 303-304.

Se non che il padre Granderath crede poter dimostrare positivamente che san Tommaso non concedeva punto una piena libertà all' interprete, circa i *credibilia per accidens*. Egli si basa sull' art. 6 della quest. II della *Secunda Secundae*, messo a confronto con l' articolo 5 della medesima. « Si noti — egli scrive — che nell' articolo precedente il Santo designava i *credibilia per accidens* come quelle verità bibliche che i semplici fedeli devono credere soltanto *implicite* (1). Ora nell' articolo presente egli dice di costoro, che in quelle verità di fede per le quali basta la fede implicita, non devono aderire con pertinacia ad alcuna opinione che contraddicesse all' insegnamento universale della Chiesa e della suprema autorità ecclesiastica (2). I *credibilia per accidens* son compresi adunque, secondo san Tommaso, nel dominio delle verità soggette all' autorità dottrinale della Chiesa, e pertanto anche in queste, a suo avviso, l' esegeta è legato alla universale interpretazione della Chiesa » (3).

I due testi di san Tommaso, non vanno forse esenti da una certa oscurità; non crediamo però che il

---

(1) « *Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem; quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere, quidquid divina Scriptura continet* ».

(2) *Ad 3*: « *Minores non habent fidem implicitam in fide maiorum, nisi quatenus maiores adhaerent doctrinae divinae..... a qua si aliqui maiorum deficiunt, non praeiudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt; nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis Ecclesiae fidem quae non potest deficere, Domino dicente Luc. 22: ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua* ».

(3) *Katholik, l. c.*, p. 304-305.

p. Granderath abbia colto nel segno, argomentando da essi come fa. — Nell' articolo 5, il santo Dottore si chiede se ***tutto*** debba esser creduto *explicite*, e risponde di no, ossia che basta credere esplicitamente solo i *prima credibilia*, « *quae sunt articuli fidei* ». Nell' articolo 6, egli si pone un' altra questione, se cioè le cose da credere debbano esser credute da ***tutti*** allo stesso modo, con fede ***ugualmente*** *esplicita*, e risponde parimenti di no: « *superiores homines, ad quod pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et magis explicite credere* »; per gli altri basta la *fides implicita in fide maiorum* (1). Dal contesto sembra risultar chiaro che i *credibilia* di cui san Tommaso parla nell' articolo 6, non sono più i *credibilia per accidens*, ma le cose da credere in generale, e tra esse, in primo luogo, i *credibilia per se*. Pertanto, la fede della Chiesa universale a cui allude l' Angelico, non può riferirsi, come fa il Granderath, ai *credibilia per accidens*, ma va riferita, *ex substrata materia*, ai *credibilia per se* (2). Con che cade ogni apparenza di contraddizione nella dottrina di san Tommaso.

Gli argomenti principali del Granderath contro

---

(1) Infatti, « *fides explicita non consistit in indivisibili, sed recipit in se magis et minus; unde possumus dicere quod fides explicita est adhuc duplex: quaedam est explicita et distincta; quaedam vero explicita et confusa* », la qual ultima è propria de' rustici. Inoltre, la stessa fede « *potest esse explicita et implicita respectu diversorum; v. g. fides Dei iustificatoris explicita est respectu huius articuli, sed est implicita respectu Christi* » (Bañez). Il semplice fedele che crede all' incarnazione e alla Trinità, secondo questi dommi sono enunciati nel simbolo, ha una fede *esplicita* de' medesimi; ma questa stessa fede deve dirsi *implicita in fide maiorum* per ciò che riguarda le ulteriori spiegazioni di quei dommi, solennemente sancite dall' infallibile magistero ecclesiastico.

(2) Cfr. Nisius, *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1899, p. 305-306.

la teoria dello Schöpfer sono di natura dommatica: — il concilio di Trento non potè mettere a base del suo decreto, la distinzione di san Tommaso tra i *credibilia per se* e i *credibilia per accidens*, perchè è teologicamente insostenibile che l' esegeta cattolico sia legato all' interpretazione della Chiesa solo circa i *credibilia per se*. E gli stessi esempi di *credibilia per accidens* arrecati da san Tommaso, bastano, secondo il Granderath, a dimostrar chiaramente la cosa. « Egli [san Tommaso] cita, a mo' d' esempio, *quod ad tactum ossium Elisei suscitatus est mortuus*; se ora il passo biblico che ciò narra (4 Reg., IV, 34 sq.), per la ragione appunto che si riferisce ad un *credibile per accidens*, fosse lasciato alla libera spiegazione degli esegeti, dovrebbe dirsi lo stesso di tutta quella parte del quarto libro de' Re, dove si narrano altri fatti consimili dello stesso profeta. Anzi, ciò che vale per i miracoli di questo profeta, deve valere per i miracoli di tutti i profeti. — E perchè no? — si tratta sempre *credibilia per accidens*. Più ancora: perchè non dovrebbe valere in genere per tutti i miracoli dell' Antico Testamento, i miracoli di Mosè in Egitto, il passaggio del mar Rosso, il miracolo della manna? Son forse questi de' *credibilia per se?* — Perchè altresì — a tacere de' miracoli del Salvatore, pe' quali forse si potrebbe trovare un qualche motivo a computarli tra i *credibilia per se* — perchè non dovrebbe dirsi lo stesso de' miracoli di san Pietro, di san Paolo e degli apostoli in generale? E dove avremo a sostare, una volta messi per questa via? — Se un esegeta cattolico, nell' interpretare i relativi passi biblici, si schierasse con i razionalisti, presentando que' miracoli come eventi naturali, e' potrà appellare al concilio tridentino, come quello che nel suo decreto gli ha assicurato piena libertà circa i *credibilia per accidens*. E

non avrà la Chiesa, in tal caso, nessuna autorità dottrinale per reprimere siffatto abuso? ».

La logica del p. Granderath in questa argomentazione è, senza dubbio, inappuntabile, come degna di plauso è la sua *vis eloquentiae*. Ma, a dire il vero, non vediamo il valore intimo di siffatte logiche ed eloquenti deduzioni. Lo Schöpfer non ha da far altro che ripetere al suo critico, il dilemma con cui mons. Gasser trionfò dell' anonimo proponente, nel concilio vaticano: *Huiusmodi interpretationes aut non sunt contra dogma inspirationis sacrae Scripturae aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de iis interpretationibus potest disputari; in casu posteriori, si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis, iam utique spectat ad res fidei, et proinde certe Ecclesia hac de re iudicandi ius habet.* — La cosa certo starebbe altrimenti, se la teoria del Granderath circa l' equivalenza della formola « *res fidei et morum* » e « *res religionis* » avesse una solida base, e se fosse altrettanto evidente, quanto egli suppone, che la Chiesa può, con autorità infallibile, giudicare di *tutte* le questioni religiose. Ma che s' abbia a ritenere di tuttociò, l' abbiamo veduto più sopra.

Con più ragione il Granderath rimprovera allo Schöpfer — e in ciò s' accorda, come abbiam detto, col p. Nisius — d' aver guastato, nell' applicazione pratica, la distinzione di san Tommaso, facendo entrare ne' *credibilia per se* verità interamente profane come il fatto di David re d' Israele o di Pilato procuratore di Giudea, e sostenendo conseguentemente che l' esegeta non è libero nell' interpretazione de' passi biblici relativi alle medesime. — Lo Schöpfer è stato vittima

d' un equivoco: in fondo egli dice una cosa giusta, ma s' esprime in modo evidentemente infelice.

È sentenza comune de' teologi, benchè il concilio vaticano si sia astenuto di proposito dal definirla formalmente (1), che l' infallibilità della Chiesa non si limita ai *dogmata fidei* propriamente detti, ma si stende anche ai *fatti dommatici*, ossia a quelle verità, *quae ad custodiam depositi fidei spectant*. — Ne segue egli, logicamente, che la Chiesa abbia anche il diritto di determinare infallibilmente il vero senso de' passi biblici che si riferiscono a tali fatti dommatici? Francamente, non ne vediamo la ragione. — Prendiamo un esempio. Un fatto dommatico, per comune consenso de' teologi, è la venuta di san Pietro a Roma, onde la Chiesa avrebbe certo il diritto di definirla solennemente: avrà perciò anche il diritto di definire se le parole degli Atti, XII, 17 si riferiscono o no alla venuta di san Pietro a Roma, — come, secondo il concilio vaticano, le compete certo il diritto di definire che le parole di Iac., V, 14 si riferiscono all' estrema unzione? E supposto che i Padri di comune consenso avessero spiegato quel testo come relativo alla venuta di san Pietro a Roma, sarebbe perciò l' esegeta legato necessariamente a tale interpretazione? No, davvero, e non crediamo che lo Schöpfer sia d' altro avviso. — Ma, si dirà, se un esegeta si basasse su d' un testo biblico per sostenere che san Pietro non è venuto a Roma, la Chiesa avrebbe certamente il diritto di definire che tale non è il vero senso di quel testo. — Non v' ha dubbio; ma questo diritto d' *interpretazione negativa e indiretta*, la quale più che una interpretazione può dirsi un *judicium de interpretatione*, non ha nulla a vedere con il diritto d' interpretazione *positiva* che compete alla Chiesa *in rebus fidei et morum*.

(1) *Coll. lac.*, VII, 413 sq.

E lo stesso si dica degli esempi citati dallo Schöpfer. Per la loro connessione con dommi di fede, l' esegeta cattolico non potrà revocare in dubbio que' fatti; e facendolo, la Chiesa avrà tutto il diritto di richiamarlo a dovere: ma qui si arresta la competenza della Chiesa stessa, e l' interprete rimane affatto libero nell' esegesi dei passi biblici relativi a quei fatti medesimi. — Se lo Schöpfer non avesse confuso a torto due cose molto ben distinte — e in tale confusione è non piccola colpa l' applicare, com' ei fa, la formola *in rebus fidei et morum* direttamente ai *testi* biblici — non avrebbe trovato nulla a correggere o a completare nella distinzione di san Tommaso. Quando, infatti, il santo Dottore proclama senza restrizioni la libertà dell' esegeta circa i *credibilia per accidens*, egli non intende dir già che questi sia libero di negare la storicità de' fatti biblici, allorchè è garantita dal domma dell' ispirazione, ovvero di sostenere un' interpretazione opposta alla dottrina rivelata di cui la Chiesa è custode. Tutt' altro: — l'Angelico afferma anzi *esplicitamente* il contrario; — e' vuol dire solo che l' esegeta non è legato, come ne' *credibilia per se*, ad una interpretazione preesistente e autentica.

Se pertanto la distinzione di san Tommaso sta a base della formola tridentina, non v' è alcuna ragione di comprendere tra le *res fidei et morum* più di quello che san Tommaso comprendeva ne' *credibilia per se*.

Se non che, quantunque è molto probabile che la formola tridentina si fondi realmente sulla distinzione di san Tommaso, la cosa non può dirsi assolutamente certa. È possibile, bisogna confessarlo, che la formola tridentina sia indipendente da quella distinzione, e in tal caso è anche possibile, a rigore, che abbia un significato più ampio. — In un senso latissimo essa potrebbe prendersi quale sinonimo di *res*

teologicae. Ma non v' è nessun fondamento per supporre che i Padri tridentini l' intendessero così; il contrario anzi appare manifesto da tutta la genesi storica del decreto, e specialmente dal modo con cui i Padri parlano degli abusi che con quello volevano reprimere. D' altra parte, non ci sembra neppure possa dimostrarsi *con assoluta certezza*, che per *res fidei et morum* i Padri tridentini volessero designare i soli dommi propriamente detti, giacchè le espressioni: *fides, doctrina fidei* ecc. eran lungi d' avere, nel linguaggio teologico di quel tempo, quel senso così nettamente determinato che hanno ora. Non sarebbe anzi assurdo di supporre, che a bella posta il concilio scegliesse una formola di senso alquanto vago, perchè più agevole riuscisse, in pratica, l' estirpazione degli abusi lamentati, procedendo contro di essi con maggiore o minor rigore, secondo le circostanze: si trattava in fondo d' un decreto disciplinare e non già d' una definizione di fede.

Ciò, naturalmente, non può ripetersi della definizione vaticana, sorta in tempi in cui l' uso teologico di *fides, materia fidei* ecc. era ben determinato e netto. Tuttavia non resta del tutto esclusa una certa latitudine di senso; sicchè, a rigore, la formola « *res fidei* » potrebbe abbracciare, oltre le verità propriamente di fede, o rivelate, quelle ancora che hanno un legame necessario con esse, ossia i cosidetti fatti dommatici.

Ciò basta al Vacant per concluderne che tale è in realtà il vero senso della formola vaticana. Egli è persuaso, infatti, — cadendo nello stesso equivoco dello Schöpfer — che avendo la Chiesa il diritto di definire i fatti dommatici, ha conseguentemente

anche il diritto d' interpretare, in modo diretto e autentico, i testi biblici ad essi relativi; d' altra parte, egli ha per l' interpretazione dei decreti conciliari un canone esegetico tutto proprio. — « Dal momento — egli dice — che i nostri decreti conciliari son suscettibili di due interpretazioni, l' una delle quali vi scorge l' espressione perfetta de' principî della fede, come son dimostrati dalla teologia, e l' altra un' espressione solo imperfetta de' medesimi, è giusto preferire la prima e scartare la seconda » (1). Questo canone esegetico è altrettanto falso, quanto poco sodo è, come abbiam mostrato, il fondamento teologico da cui lo Schöpfer e il Vacant — ai quali deve aggiungersi il Corluy (2) — voglion dedurre che l' esegeta sia legato all' interpretazione della Chiesa e de' Padri, anche ne' passi biblici, relativi a verità connesse con la fede; su che non occorre diffonderci più a lungo.

Ma il Vacant accenna anche ad un argomento positivo e storico per mostrare che la formola « *res fidei et morum* » abbraccia, secondo il concilio vaticano, anche le verità non rivelate, ma necessariamente connesse col domma. Questo argomento consiste nel parallelismo che corre tra la formola suddetta e l' altra scelta dal concilio a definire l' oggetto della infallibi-

(1) *Op. cit.*, p. 539.

(2) « Un fait historique — scrive il Corluy — ayant un rapport direct avec la doctrine révelée est sous ce rapport, au moins dans sa substance, un fait dogmatique et doit conséquemmement être rangé parmi les choses de foi ou de moeurs ». Quindi va compreso tra le *res fidei et morum* del decreto tridentino-vaticano: « la règle conciliaire ne regarde pas que les passages bibliques doctrinaux, c' est-à-dire énonçant un enseignement dogmatique ou moral, ou se rapportant directement à la doctrine révelée » *l. c.*, p. 432-434. Nel corso della discussione, la confusione tra interpretazione positiva e puramente negativa appare, presso il Corluy, nel modo più chiaro.

lità della Chiesa: *doctrina de fide vel moribus*. Poichè è noto come il concilio scelse appositamente quest' ultima formola, per non limitare l' infallibilità della Chiesa ai soli dommi propriamente detti; sembra logico dedurne, che neppure la formola « *res fidei et morum* » va limitata ai soli dommi rivelati.

Se non che le due formole, quantunque parallele, non possono però dirsi equivalenti, e la storia del concilio vaticano, chi ben osservi, ci conduce ad una conclusione diametralmente opposta a quella del Vacant.

Nel c. IV della *Constitutio dogmatica prima De Ecclesia Christi* proposta all' approvazione de' Padri, si determinava l' ambito dell' infallibilità pontificia, col dichiarare che il Papa era infallibile ogni qualvolta definiva *ex cathedra* « *quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tamquam de fide tenendum vel tamquam fidei contrarium reiiciendum est* » (1). La formola non piacque a parecchi Padri, e una delle ragioni principali si era appunto, che essa sembrava limitare alle sole cose strettamente rivelate l' autorità dottrinale del Papa (2). Furono proposte e discusse varie emendazioni, e finalmente fu accettata la formola: *doctrina de fide et moribus*. Il relatore, mons. Gasser, rendendo conto della medesima, faceva notare esplicitamente, come con tal formola si riparava all' inconveniente lamentato da' quei Padri, e si evitava in pari tempo di definire formalmente la dottrina, teologicamente certa, che nell' ambito dell' infallibilità della Chiesa eran comprese anche le verità non rivelate ma necessariamente connesse col domma. La formola « *doctrina de fide* » era infatti abbastanza elastica per-

(1) *Coll. lac.*, VII, 273.
(2) *Coll. lac.*, VII, 381.

chè vi *potessero* esser comprese quelle verità, ma non le comprendeva *necessariamente* (1). — Da ciò, sembra, scendono spontanee due conclusioni: — 1.° Se il concilio, trattando *ex professo* la questione dell' oggetto dell' infallibilità pontificia, volle schivare deliberatamente una definizione formale circa le verità *quae ad custodiam depositi fidei spectant*, è contro ogni verosimiglianza ammettere una tale definizione nel decreto del medesimo concilio circa l' interpretazione delle Scritture. — 2.° Se il concilio vaticano per non parer di restringere l' infallibilità alle sole verità rivelate, credette opportuno sostituire alla primitiva formola « *in rebus fidei et morum* » l' espressione « *doctrina de fide* » è ovvio dedurne che quella formola aveva, a suo giudizio, un valore meno indeterminato e meno ampio di questa.

In conclusione: — secondo il decreto tridentino-vaticano, l' esegeta è legato all' interpretazione della Chiesa solo nelle questioni che riguardano la fede e la morale rivelata « *id est in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis et in rebus quae ad mores spectant* », nelle quali questioni egli deve ritenere per assolutamente *vero* il senso scritturale determinato dalla Chiesa. Nelle altre questioni, secondo lo spirito de' decreti, egli è pienamente libero nell' interpretare il testo biblico, e può allontanarsi impunemente non già, come talora si dice, dall' interpretazione *della* Chiesa, — la quale, *ex rei natura*, in tali cose non esiste — ma dalle interpretazioni più o meno in voga *nella* Chiesa, fossero anche tenute dalla comune de' Padri. In tutte

(1) *Coll. lac.*, VII, 413-416.

queste questioni alla Chiesa non compete altro diritto tranne quello puramente *negativo* di rigettare e condannare le interpretazioni che recassero offesa al domma o alle verità col domma necessariamente connesse.

Il *sensus quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia* può manifestarsi in modo più o meno esplicito e in forma più o meno autorevole. Ad esempio, è sentenza comune de' teologi, che non basta che un testo biblico sia addotto come prova o conferma in un decreto dommatico del magistero ecclesiastico, perchè si abbia a ritenere *certitudine fidei declaratus*, e l' esegeta vi sia legato senz' altro. Parimenti, non basta il nudo e semplice consenso de' Padri, anche *in rebus fidei et morum;* ma perchè l' interpretazione loro sia obbligatoria, si richiede come condizione necessaria che — sia dal modo d' esprimersi sia da altri indizi — risulti chiaro ne' singoli casi, che essi parlino come *testes traditionis* e non già come dottori privati, i quali per caso o per ragioni indipendenti dalla tradizione dommatica s' incontrino in una stessa spiegazione. Su tutto ciò i teologi son quasi unanimemente d' accordo, e non crediamo perciò necessario spendervi intorno più parole.

Resta invece una questione di somma importanza per la retta intelligenza del decreto tridentino-vaticano, la quale è stata negletta quasi interamente da' teologi e da' commentatori del decreto: — di qual *senso*, cioè, vogliano parlare i due concilî?

La confusione d' idee che regna su tal punto, presso i teologi, appare chiara quando essi limitano l' ufficio dell' esegeta, ne' passi autenticamente inter-

pretati dalla Chiesa, a esporre e difendere il *sensus Ecclesiae*. Essi non sembrano sospettare neppure che l'interpretazione ecclesiastica possa non rappresentare — e spesso di fatto non rappresenti — il senso *adequato* dei passi biblici a cui si riferisce. — Ne' teologi di professione la cosa si spiega senza troppa difficoltà: avvezzi come sono a considerare la Bibbia quale una miniera di prove e di argomenti per le loro tesi teologiche, quando sanno, per la dichiarazione della Chiesa, che tal testo si riferisce certamente a tal domma, essi sanno tutto quello che possono desiderare (1). — Non si può dir lo stesso dell'esegeta, che studia la Bibbia per se stessa, e si prefigge come scopo diretto non tanto di dimostrare e difendere i dommi della fede, quanto di determinare con analisi severa il pensiero preciso degli agiografi, il contenuto esatto de' singoli testi. Egli sa molto bene che altro è il senso *storico* d'un passo biblico, altro n'è il senso *domma-*

(1) Son caratteristiche a tal proposito le parole del padre Perrone, quando vuol mettere in luce la differenza essenziale che corre tra l'esegesi protestante e la cattolica. Per il principio d'autorità — egli dice — che è il fondamento del cattolicismo, gl'interpreti cattolici derivano dalla Chiesa il canone, l'interpretazione dommatica, la versione e la norma stessa dell'esposizione esegetica. « *Quare non admodum solliciti sunt de critica et hermeneutica biblica; quibus nempe tantum impendunt studii quantum opus est ad rationem de Ecclesiae doctrina circa ejusmodi articulos reddendam, ad eamque tuendam vindicandamque ab impugnationibus adversariorum* » La critica testuale, la storia de' testi, la ricerca de' fatti, tutto ciò l'esegeta cattolico deve dirigere all'apologia della dottrina cattolica, « *nec alio spectabit hermeneutica et exegesis catholicorum Scripturae cultorum; quorum scopus praecipuus esse debet dogmaticas praesertim Ecclesiae interpretationes defendere ac tueri adversus profanas haereticorum et incredulorum novitates et aggressiones* ». *De locis theol,* part. II, c. III, art. 2°, n. 227. Milano, 1857, p. 96, 99, 100.

tico che vien dichiarato dalla Chiesa. Non già che questo possa contraddire a quello; ma pur essendo connessi, son lungi dall' essere identici tra loro, e perciò l' ufficio dell' esegeta non si restringe a riprodurre e difendere ermeneuticamente l' interpretazione ecclesiastica, ma ha un campo assai più vasto.

La Chiesa come non è maestra di fisica o di astronomia, così neppure tiene cattedra d' esegesi critica: essa è maestra di *fede*, e come tale si serve della Bibbia, come tale è illuminata da Dio a intenderne infallibilmente la vera dottrina. Quando essa definisce il senso d' un testo biblico non ha in vista se non la verità religiosa che vi è espressa: delle modalità storiche dell' espressione essa non si occupa, nè ha bisogno di occuparsi. — Il domma ha avuto una evoluzione attraverso i secoli. Le meditazioni religiose de' Padri, gli errori degli eretici, tutto ha contribuito a sviluppare, con l' assistenza dello Spirito Santo e sotto il controllo dell' autorità infallibile della Chiesa, il germe fecondo contenuto nella predicazione apostolica. Voler ritrovare ne' Padri antichi, e a *fortiori* nella Scrittura, il domma odierno in tutta la sua mirabile espansione, frutto di secoli, sarebbe una ridicola pretesa, che equivarrebbe a negare la vita intima della Chiesa. Di questa evoluzione deve tener conto necessariamente il teologo positivo e l' esegeta, se vuole che l' opera sua sia veramente scientifica e seria. Ma la Chiesa può prescindere, nel suo insegnamento autentico, dal fatto di tale evoluzione. Che le importa se il domma, da essa definito in tutta la precisione del suo contenuto, non si trova nell' antica tradizione e nella Scrittura se non allo stato rudimentale? Sostanzialmente è lo stesso identico domma, ed essa ha quindi tutto il diritto di riconoscervelo — come una madre ha tutto il diritto di

riconoscere nel figlio già adulto il suo caro bimbo d'un tempo e di affermarne l'identità. Ciò non impedisce, per altro, che le differenze fra quel bambino e l'uomo fatto sian tante!

Qualche esempio chiarirà forse la cosa anche meglio.

Nel testo di san Paolo *ad Rom. V, 12* la Chiesa vede affermata la dottrina del peccato originale e dichiara che tale è il vero senso di quel passo. Chi sostenesse il contrario si metterebbe in aperta contraddizione col decreto tridentino-vaticano. Ma quella dottrina è affermata nel testo di san Paolo in modo esplicito e formale, ovvero solo implicitamente e virtualmente? Ciò non importa alla Chiesa: è una questione puramente esegetica, che non ha nulla da vedere col suo ufficio di maestra di *fede;* essa ha definito il senso *dommatico* di quel passo biblico; all'esegeta di definirne ora esattamente il senso *storico*, con l'aiuto della grammatica e delle leggi ermeneutiche (1).

Parimenti, il concilio di Trento ha definito che le parole riferite da san Giovanni XX, 23: — « a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi, e saranno ritenuti a chi li riterrete », devono intendersi del potere di rimettere e ritenere i peccati nel sacramento della penitenza (2). V'ha ora parecchi esegeti cattolici, i

---

(1) La questione, infatti, dipende dal significato che si dà al greco ἐφ' ᾧ: la volgata traduce: *in quo* (Adamo) *omnes, peccaverunt* », mentre gli esegeti più illustri — anche posteriori al concilio vaticano e ortodossissimi, come il Padre Cornely — intendono: « *propterea quod omnes peccaverunt* ».

(2) *Si quis dixerit verba illa Domini Salvatoris: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt: non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in*

quali son d' avviso che in quel passo san Giovanni non pensava a una remissione di peccati distinta e separata dal battesimo, e che le parole citate son parallele a Matt., XXVIII, 19 e Luc., XXIV, 47. Si può dire che essi contraddicano il decreto tridentino-vaticano nella interpretazione delle Scritture? — Per parte nostra non oseremmo affermarlo. Dato, infatti, che il senso storico di quel testo sia veramente quale essi credono, resta nondimeno il fatto che quelle parole di Gesù sono una affermazione illimitata del potere di rimettere i peccati, concesso da Cristo alla Chiesa. Questa pertanto ha tutto il diritto di applicarle alla remissione de' peccati anche nel sacramento della penitenza, e di servirsene per confutare i Protestanti che le negavano tale autorità. La sua interpretazione è affatto legittima, e nessuno potrà negare che, dommaticamente parlando, essa rispecchi il *vero* senso del testo di san Giovanni. All' esegeta poi di stabilire il rapporto preciso fra tale interpretazione e il senso *storico* del testo giovanneo.

Il concilio vaticano — per citare un ultimo esempio — ha dichiarato, definendo l' infallibilità del Romano Pontefice, il testo di san Luca XXII, 32: *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Il concilio ha veduto, in quel testo, la promessa di un carisma perpetuo d' infallibilità, del quale sarebbe insignito il principe degli apostoli e tutti i suoi successori, nel definire solennemente le cose spettanti alla fede e alla morale (1). — Intanto è chiaro che nel testo di san

---

sacramento Poenitentiae..... detorserit autem contra institutionem huius sacramenti, ad auctoritatem praedicandi Evangelium, A. S. — Sessio XIV de sacr. Poen. can. 3.

(1) Sessio IV, c. 4, *De Rom. Pont. infallibili magisterio.*

Luca non si accenna punto ai successori di Pietro, nè a solenni definizioni, ma si allude specialmente al tempo della passione e morte di Cristo, quando i discepoli si sarebbero trovati esposti alla più fiera tentazione di scandalizzarsi in Gesù. — Cf. Io. XVI, 1. — Nostro Signore, però, ha pregato per san Pietro; la sua fede non verrà meno, ed egli raffermerà i suoi fratelli. — Sarebbe ridicolo, dal punto di vista storico, voler intender queste parole, come una promessa di Gesù a san Pietro, che, durante quel tempo, non sarebbe caduto mai in alcun errore nelle sue definizioni dommatiche! La fede di san Pietro non verrà meno; cioè egli continuerà a credere nella divina missione di Gesù e nelle sue promesse, non ostante che lo vedrà perseguitato, crocifisso, e avrà egli stesso a soffrire parecchio per il nome suo. Vi sarà un istante di debolezza, ma tosto si ravvedrà (1), e raffermerà nella fede gli apostoli suoi fratelli, anch' essi in pericolo di rimaner storditi dal turbine che Gesù vede addensarsi e avvicinarsi.

Questo il senso *storico* del testo di san Luca. Vorrà dire allora che il concilio si sbaglia, vedendo nel medesimo una chiara prova dell' infallibilità del Romano Pontefice? — Niente affatto: il senso affermato dal concilio è il *vero* senso *dommatico* del testo. E basta ragionarvi un po' sopra, per accorgersi subito della piena legittimità dell' interpretazione conciliare. — Perchè, infatti, Pietro è eletto a raffermare i fratelli? per un puro caso forse? — Davvero no; ma perchè egli è il principe degli apostoli e la pietra cui Cristo ha stabilito a fondamento della sua Chiesa: « *totus sane hic sermo Domini* — scriveva un celebre

(1) Così intendono i più l' ἐπιστρέψας: altri ci vede un ebraismo (שׁוּב) per *rursum*, *vicissim*.

esegeta protestante, e quindi punto sospetto nel caso nostro — *praesupponit, Petrum esse primum apostolorum, quo stante aut cadente ceteri aut minus aut magis periclitarentur* » (Bengel). — Pertanto, l' ufficio di raffermare i fratelli nella fede è in Pietro una conseguenza del suo primato. Ma le tentazioni del demonio non dovevano limitarsi al tempo della passione e morte del Redentore, la fede de' discepoli di Cristo, come la storia ci mostra, doveva essere esposta, attraverso i secoli, a mille assalti a mille insidie. Era necessario quindi che l' ufficio di raffermare i fratelli nella fede non cessasse con la risurrezione, ma si continuasse insieme col primato sino alla consumazione de' secoli. La pietra della Chiesa non risponderebbe, infatti, adequatamente alla sua missione, se non avesse il potere di opporsi al nemico che tenta scuotere e far cadere nell' infedeltà i discepoli di Cristo; come si avvererebbe allora la promessa congiunta al primato: *portae inferi non praevalebunt?* — L' assistenza divina promessa a Pietro, principe degli apostoli, perchè la sua fede non venisse meno, fu in lui promessa altresì ai suoi successori nel primato, ai quali incombe, sino alla fine de' secoli, lo stesso ufficio — essenziale alle dignità di pietra della Chiesa — di raffermare i fratelli nella fede, e non solo, come è chiaro, nella fede generale alla missione divina del Cristo, ma altresì, secondo il bisogno, nella fede speciale a tutte le sue parole, a tutte le verità da lui rivelate.

Il concilio vaticano, pertanto, appoggiandosi sul testo di Luca per affermare l' infallibilità del Romano Pontefice, ha avuto pienamente ragione; il che non toglie che l' esegeta cattolico, accettata come infallibilmente vera l' interpretazione dommatica del concilio, abbia il diritto e il dovere di esaminare

liberamente il testo, e di determinarne, secondo le leggi dell' ermeneutica, il preciso senso storico (1).

Questo mostra, nel modo più evidente, con quanta ingiustizia si accusi l' esegesi cattolica di mancar di spontaneità e di vita, e di rimaner fatalmente fossilizzata nelle vecchie spiegazioni! Non solo, infatti, l' esegeta cattolico è pienamente libero nelle questioni che non toccano la fede e la morale — salvo ben inteso il domma dell' ispirazione —; ma nelle stesse *res fidei et morum*, un campo vastissimo rimane aperto al suo libero esame, sia perchè pochissimi sono i testi interpretati autenticamente dalla Chiesa, e meno ancora quelli il cui senso è dato dalla tradizione una-

(1) Un accenno a questa distinzione tra il senso storico e il senso dommatico d' un testo si può forse vedere nelle parole seguenti dell' enciclica *Providentissimus Deus*: « *Eorum enim verbis auctore Spiritu Sancto res multae subiiciuntur quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quae cum illis continentur alia multa; idque nonnumquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere litera et hermeneuticae leges indicare videantur* ». Il padre Lagrange commenta: « Queste parole sembrano alludere a un senso in qualche modo sopra-letterale, che non può esser determinato se non da un' autorità competente. Dal momento che si crede all' ispirazione delle Scritture, bisogna ammettere ch' esse contengono più del senso ovvio e puramente letterale; in ogni caso, poichè l' autore di tutta la Scrittura è lo stesso, è lecito spiegare l' uno de' suoi detti con un altro. Si può far anche un passo più innanzi: il rivelatore della tradizione è l' autore stesso della Scrittura; il pensiero della Scrittura può quindi esser commentato per mezzo delle verità della Tradizione. Ma il sommo Pontefice ce lo fa osservare: alle volte questa interpretazione può sorpassare di molto il senso ovvio quale risulterebbe dalle leggi dell' ermeneutica. In fondo, è l' antico sistema, trasmesso alla Chiesa dalla Sinagoga: a considerar quel testo isolatamente, non se ne dedurrebbe la tal conclusione; ma questa appare come una risultante necessaria, quando il testo si confronti con un' altra verità affermata

nime de' Padri (1), sia perchè la Chiesa e i Padri si occupano solo del senso *dommatico* de' testi della Scrittura, lasciando allo studio e all' acume dell' esegeta il fissarne il senso *storico* esatto, che pur non potendo mai contraddire al primo, non gli è però, le più volte, identico.

IV. - **Discussioni teologiche.**

L' anonimo proponente, che voleva soppressa, nel decreto vaticano, la clausola: « *in rebus fidei et morum* », perchè lesiva, a suo giudizio, de' diritti della

---

dallo stesso Spirito divino. Niente scende più chiaramente dal domma dell' ispirazione; niente, d' altra parte, offre un campo più vasto al capriccio e all' arbitrio delle interpretazioni private. ..... In una parola, siffatta esegesi non può emanare se non dall' autorità della Chiesa, depositaria di tutta la rivelazione. Essa sola — dopo Cristo e gli apostoli — può dare a un testo questo senso sopraletterale. Ve ne ha esempi? Non saprei indicarne. Ma, nell' ipotesi, è certo che la spiegazione della Chiesa trascenderebbe la portata del senso ovvio e grammaticale: e in questo caso, non sarebbe lecito al semplice esegeta di farlo notare? Ne risulterebbe che, ammettendo il senso definito dalla Chiesa, egli potrebbe constatare che questo senso non risulta da una semplice spiegazione letterale del testo preso isolatamente; e che, per esempio, la spiegazione grammaticale del testo potrebbe differire dalla forma datagli da un concilio, secondo la Volgata. Ciò posto, si resterebbe ammirati dell' armonia perfetta che corre tra l' insegnamento divino e infallibile dato per mezzo di uomini che seguono liberamente le apparenze, le consuetudini stilistiche del loro tempo, il proprio temperamento, e, d' altra parte, l' interpretazione infallibile della Chiesa che afferrerebbe questo insegnamento divino attraverso l' elemento umano degli istrumenti adoperati da Dio, lasciando agli esegeti la cura di determinar quest' ultimo elemento, con l' uso delle loro facoltà umane e sotto la sua vigilanza: non sarebbe l' accordo pieno dell' autorità con la libertà? — *Revue biblique*, 1900, p. 141-142.

(1) Cornely, *Introd. in S. Script.*, I, p. 593.

Chiesa circa l' interpretazione delle Scritture, ha trovato, in questi ultimi tempi, un drappello punto spregevole di proseliti e difensori, i quali, in nome della sana teologia, credono dover restringere assai più, almeno in teoria, il campo lasciato libero all' esegesi, mentre affermano risolutamente il diritto della Chiesa d' interpretare in modo autentico *tutta* la sacra Scrittura, qualunque siasi l' oggetto in essa trattato.

Tra costoro dobbiamo citare in primo luogo un illustre e caro esegeta del secolo scorso, il padre G. Corluy S. J. (1). Dopo aver asserito che l' interpretazione de' Padri, non fa legge, nelle cose profane, giacchè in queste i Padri non rappresentano la dottrina della Chiesa, che non *suole* occuparsi di tali questioni, il Padre Corluy domanda: « *Est-ce à dire qu' elle* (l' Église) *n' aurait pas le droit de définir le sens des autres passages? Quelques écrivains ont osé le prétendre, mais je ne sache qu' ils puissent appuyer leur prétention sur l' autorité d' aucun grand théologien* » (2). A ogni modo, egli si dichiara apertamente contrario a un tal modo di vedere.

Non meno esplicito è il Crets, l' autore d' un trattato ben conosciuto *De divina bibliorum inspiratione* (3). Egli concede senza difficoltà che, *vi decreti Tridentini et Vaticani,* la libertà dell' esegeta non è

---

(1) È controverso se anche il Franzelin debba annoverarsi tra i sostenitori del diritto *illimitato* della Chiesa nell' interpretar le Scritture. Chi afferma, si basa soprattutto sulla risposta del Franzelin al Rohling, *De Script.,* p. 735-736, che invero sembra abbastanza chiara. Ma il Nisius interpreta in modo diverso quelle parole del Franzelin, e nega che questi abbia mai sostenuto l' opinione che gli si vuole attribuire. *Ztschr. f. kath. Theol.,* 1897.

(2) *Op. cit.,* p. 435.

(3) Lovanio, 1886.

minimamente intralciata e impedita nelle questioni puramente scientifiche *qua tales*, come « *liquet ex ipsis decreti verbis* ». Ma si chiede: « *nonne aliunde constat vel probari potest, Ecclesiae magisterio etiam subesse eiusmodi textus* (relativi a scienze profane) *Bibliorum certo genuinos, etiamsi ratione sui indifferentes sint respectu veritatum ex sese religiosarum?* » E risponde di sì, « *dummodo sive in Scripturae textu, sive in contextu, sive in locis parallelis sufficientia prostent elementa, ex quibus* **logice, seu cognoscibiliter** *illa veritas* (scientifica o storica) *definite desumi queat* » (1).

Una tesi analoga è sostenuta dal Dott. Vinati (2), dal Dott. Egger (3) e da qualche altro autore moderno.

Le ragioni su cui si poggiano questi teologi son presso a poco quelle stesse, addotte dall' anonimo proponente nel concilio vaticano.

Enimvero — argomenta il Crets — *illae assertiones* (scientifiche o storiche), *utpote divinitus inspiratae, sunt verbum Dei ac fide divina credendae: proinde sub hoc respectu pertinent ad fidei depositum materiale a Christo integre non autem mutilate Ecclesiae commissum; scilicet quatenus illae notitiae ab ipso Deo seu in verbo Dei scripto nobis proponuntur, pertinent ad ordinem divinae revelationis et fidei, non*

---

(1) *Op. cit.*, p. 327. In tutta questa questione il Crets è lungi dall' evitare una certa confusione e ambiguità. Qui, ad esempio, accenna chiaramente ad una interpretazione positiva e diretta da parte della Chiesa; altrove sembra non reclamare per la medesima che un diritto d' interpretazione indiretta e puramente negativa.

(2) *De S. Scripturae assertis ab Angelico dictis* « *de fide per accidens* » in *Divus Thomas*, 1886, fasc. 4°, p. 53 sq.; — *De magisterio Ecclesiae exegetico*, ib., 1903, fasc. 3, p. 259 sq.

(3) *Op. cit.*

secus ac aliae veritates rationales sive speculativae sive practicae divinitus revelatae, quamvis per accidens. Ecclesia igitur non excedit suum ambitum, ubi de veritatibus revelatis ex propriis principiis judicat » (1).

Allo stesso modo ragiona il Corluy: « Tuttociò che spetta la fede e i costumi, è, per confessione di tutti i cattolici, oggetto del magistero ecclesiastico. Ora ogni verità insegnata nella Scrittura, essendo parola di Dio, deve essere creduta di fede divina; essa è pertanto quel che si chiama l' *oggetto materiale* della fede, e non può sfuggire come tale al magistero infallibile » (2).

« *Ad Ecclesiae magisterium* — scrive il Vinati — *pertinet iudicium ferre de omnibus, quae fide catholica ac divina sunt credenda. Atqui.... hoc dicendum est de omnibus Scripturae assertis et consequenter de iis etiam, quae dicuntur* ***inspirata per accidens****.... Ergo ad Ecclesiam pertinet de germano horum assertorum sensu iudicium ferre* » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 328.

(2) *l. c.*, p. 435.

(3) *Divus Thomas*, 1886, p. 53. — Recentemente il Vinati ha cercato determinar meglio il senso della sua affermazione. Egli ammmette che « *si sensus nullius ex praedictis assertis esset manifestus in Scriptura.... admittere oporteret eadem asserta pertinere quidem ad fidem divinam non vero ad fidem catholicam, ac consequenter Ecclesiam jure destitutam esse definiendi ipsa esse de fide. Verum rem ita se habere non censemus. Certum enim videtur occurrere in Scriptura nonnulla ex praedictis assertis, in quibus ex contextu atque omnibus adiunctis manifestum est mentem hagiographi esse affirmare rem se habere prout ipse narrat. Quoad haec asserta contendimus eorum sensum commissum esse Ecclesiae in eo quod vocatur depositum revelationis, quia universa Scriptura absque ullo discrimine a Dno Jesu vel a Spiritu Sancto per Apostolos tradita est Ecclesiae ut verbo Dei Deo inspirante conscriptum. Cum itaque horum assertorum sensus non sit*

« L' infallibilità della Chiesa — conferma il dott. Egger — abbraccia tutto il campo della rivelazione divina. Ma tutta la Scrittura in tutte le sue *parti*, così quelle che trattano di cose religiose come quelle che trattano di cose non religiose, è parola rivelata di Dio. Quindi il diritto d' infallibile interpretazione, da parte della Chiesa, si stende a tutta la Scrittura, senza eccezione o restrizione » (1). In altre parole: « La Chiesa è la tesoriera e la custode del deposito della fede: ma una parte preziosa di questo tesoro è appunto la Scrittura in tutta la sua estensione, in tutto il suo contenuto; la Chiesa pertanto possiede necessariamente il diritto.... di determinare questo contenuto, ossia il *senso* della Scrittura medesima » (2). — Lo stesso ripete il Dessailly (3).

---

tantum verbum Dei, sed contineatur etiam in deposito fidei non solum est de fide divina, sed pertinet ad fidem catholicam quoad se, ita ut si definitio Ecclesiae, jure ipsi competens, accederet, fieret de fide catholica quoad nos. Quod attinet vero ad ea ex praedictis assertis quorum sensus est aliqua ratione ambiguus, admittimus.... ea non pertinere ad fidem catholicam, quia censendum est eorum expositionem minime contineri in deposito revelationis ore tenus Ecclesiae commisso, in quo sunt tantum quae pertinent ad divinam doctrinam proprie dictam, quae nempe ordinantur directe ad vitam aeternam » — *Divus Thomas*, 1903, fasc. V, p. 503. — Nel 1886 il Vinati ammetteva che l'interpretazione della Chiesa può aver luogo « *non tantum cum talis asserti sensus est apertus, verum etiam quando in se quidem spectatum assertum sensum exhibet ambiguum, at huiusmodi sensus determinatus est saltem implicite vel in aliis Scripturae locis, vel in traditione* » *l. c.*, p. 54.

(1) *Op. cit.*, p. 6.

(2) *Op. cit.*, p. 7. — Il dott. Egger, nelle applicazioni pratiche, è lungi dal rimaner fedele a questo suo principio generale; il buon senso ha talvolta felicemente sopraffatto la logica. Vedi p. 16 sq.

(3) *Ami du Clergé*, 1899, p. 940.

Circa l'autorità dalla interpretazione patristica i nuovi teologi non sono d'accordo tra loro.

Il dott. Egger, il Dessailly, il Vinati ammettono, logicamente, che il consenso unanime de' Padri, anche fuori delle *res fidei et morum*, è canone infallibile di esegesi biblica. — « La conseguenza — scrive l'Egger — è affatto evidente, poichè l'autorità dei Padri e la Chiesa sono, in fondo, la stessa cosa. I Padri rappresentano, nel loro consenso, la Chiesa docente del passato; essi costituiscono, come si esprimeva sant'Agostino (*Contra Jul.*, 2, 10, 37), una specie di concilio, dove seggono e giudicano vescovi non solo diversi di luogo ma anche di tempo. Pertanto, come negli altri dommi, così parimenti nell'interpretazione delle Scritture, il loro consenso fa legge. Il magistero ecclesiastico, infatti, non si fonda su nuove rivelazioni, ma sulla tradizione apostolica, di cui l'insegnamento de' Padri è un canale principale; onde in ogni tempo valse l'assioma di Leone Magno: *Non licet aliter de divinis Scripturis sapere, quam beati Apostoli et Patres nostri dixerunt atque docuerunt* (Epist. 62, 1)..... La conseguenza da noi dedotta è, pertanto, veramente stringente: — Quanto si estende il diritto della Chiesa nell'interpretazione della sacra Scrittura, altrettanto si stende l'autorità de' Padri. Poichè, adunque, la Chiesa fa autorità anche nell'interpretazione delle cose profane della Scrittura, i Padri altresì fanno autorità nelle medesime, posto che si abbia un vero consenso » (1).

Il Vinati fa alcune pratiche restrizioni, ma il principio è lo stesso (2).

Il Corluy, invece, è lungi dall'attribuire al con-

(1) *Op. cit.*, p. 8 sq.
(2) *Divus Thomas*, 1903, p. 267 et passim.

senso de' Padri, siffatta autorità irrefragabile nell' interpretazione de' passi biblici, relativi a soggetti profani (1); e così pure il Crets (2). — La cosa può parere poco logica; in realtà però la logica è salva, in quanto che questi autori, pur ammettendo il diritto della Chiesa di definire il senso d' *ogni* testo biblico, ritengono tuttavia che la Chiesa, di fatto, non abbia finora esercitato questo suo diritto se non *in rebus fidei et morum*, onde il consenso de' Padri nell' esegesi di cose profane, non è l' eco di una interpretazione autentica della Chiesa, ma deriva da altre cause.

Il punto di partenza della nuova teoria è, come si vede, che *tutta* la Scrittura, come parola di Dio, è oggetto di fede e parte della divina rivelazione. Che pensare, alla luce di una sana teologia, di questo principio fondamentale ?

Il padre Nisius risponde con una distinzione. Egli ammette senza difficoltà, che *ogni* asserzione della Bibbia, appunto perchè parola di Dio, va creduta *fide divina* e può dirsi in certo senso rivelata; ma nega risolutamente che per ciò stesso « essa appartenga, secondo la sua natura e il fine inteso da Dio, a quelle verità che Dio *primo et per se* affidò al magistero ecclesiastico perchè fossero più determinatamente spiegate » (3). E cita l' esempio delle rivelazioni private, per le quali nessun teologo ha pensato mai di attribuire alla Chiesa un diritto positivo d' interpretazione.

(1) *l. c.*, p. 431.
(2) *l. c.*, p. 331.
(3) *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1899, p. 488.

Ma il Vinati aveva già prevenuto la difficoltà, e con una parolina inserita opportunamente, aveva fatto entrare un nuovo e importante elemento nella dimostrazione della sua tesi. Egli osserva, infatti, che poichè tutta la Bibbia è proposta dalla Chiesa ai fedeli come parola inspirata di Dio, ne segue che i suoi detti devono esser creduti non *fide divina* semplicemente, ma *fide divina et catholica,* e la Chiesa ha certamente il diritto di definire il senso genuino di tutto ciò che è oggetto, *saltem quoad se,* della fede *cattolica.* — Il Nisius risponde, negando il supposito. « Secondo la terminologia teologica — egli dice — *fide catholica et divina* deve credersi ciò soltanto che Dio ha rivelato e la Chiesa propone a credere in particolare e nell' esercizio del suo magistero propriamente detto. Ora quest' ultima condizione non si verifica per tutte e singole le verità della Scrittura. Giacchè, quantunque la Chiesa insegni in generale e proponga a credere come divina rivelazione che tutta la Scrittura è parola di Dio, con ciò tuttavia, non propone le singole affermazioni scritturali, nel modo rispondente al suo speciale magistero, come altrettanti dommi » (1). — Il Vinati non è rimasto soddisfatto di tale risposta. « *Requiritur utique* — egli osserva — *ut verbum Dei definite atque, uti ajunt, in particulari proponatur ut credendum ab Ecclesiae magisterio, verum tantummodo ut pertineat ad fidem catholicam* ***quoad nos,*** *at non ut sit de fide catholica* ***quoad se.*** *Ad hoc sufficit quod saltem implicite proponatur ab Ecclesia ut credendum. Haec autem propositio non desideratur quod attinet ad singula hagiographi asserta ut talis formaliter spectati, quae in Scriptura habentur, quippe omnia sunt proposita ab*

(1) *l. c.*, p. 489.

Ecclesiae magisterio docentis S. Scripturam in omnibus suis partibus esse inspiratam. Ut immaculata B. Virginis conceptio ante solemnem Ecclesiae definitionem erat de fide catholica ***quoad se****, licet non esset definite proposita ut credenda ab authentico Ecclesiae magisterio, sed tantum implicite in Scriptura ac traditione, sic de fide catholica* ***quoad se*** *sunt omnia et singula Bibliorum asserta de quibus agimus, quamvis tantum implicite sint proposita ut verbum Dei ab Ecclesia docente Scripturam universam omnesque eius partes Deum habere auctorem.* ***Fides*** *igitur, qua sunt credenda asserta hagiographi formaliter ut talis, nullo excepto, non est, ut ait cl. Nisius, tantum* ***divina,*** *sed ut nos contendimus etiam* ***catholica quoad se*** (1).

Il padre Lagrange nel combattere il principio fondamentale della nuova teoria, era stato più radi-

(1) *Divus Thomas,* 1903, p. 265. Se ciò è vero, perchè il Vinati limita il diritto esegetico della Chiesa a quei soli passi biblici d'ordine profano, il cui senso è chiaro dalla Bibbia stessa? — Perchè, egli dice, la loro spiegazione non è contenuta nel deposito della rivelazione orale. Ma v' ha dunque verità *de fide catholica (saltem quoad se),* per interpretare e definir le quali la Chiesa è incompetente? La cosa pare un po' strana. — Nel V fascicolo p. 503, il Vinati, modificando un po' la sua teoria, afferma semplicemente che gli *asserta* « *quorum sensus est aliqua ratione ambiguus* » non appartengono alla fede cattolica. Ma tale affermazione non si capisce punto, ammessi i principî del Vinati. Anche questi *asserta,* infatti, sono ispirati come tutto il resto della Scrittura, e come tutto il resto son compresi nella proposizione implicita della Chiesa, « *docentis sacram Scripturam in omnibus partibus esse inspiratam* ». Se ora è certo e inconcusso il principio da cui parte il Vinati « *quodlibet assertum a Deo ut ordinis supernaturalis auctore prolatum atque ab Ecclesia propositum etiam tantum implicite ut credendum esse saltem quoad se obiectum fidei catholicae* » come negare che il vero senso di **tutti** gli *asserta biblica* — giacchè anche gli ambigui hanno alla fin fine un dato senso — non sia oggetto *quoad se* di fede cattolica?

cale del Nisius. Egli considera, infatti, come una concessione pericolosa, quella d' ammettere che si è obbligati a credere *fide divina* tuttociò che è ispirato. « Si direbbe — egli scrive — che il padre Nisius, ad imitazione de' teologi che combatte, consideri la Bibbia, come una serie di proposizioni categoriche che Dio insegna, tanto nelle cose spettanti alla salute eterna, quanto nelle materie profane..... Bisogna invece conservar netta la distinzione fra ciò che è rivelato e ciò che è ispirato. Tutto ciò ch' è rivelato è necessariamente vero, perchè ogni rivelazione propriamente detta è un' affermazione divina ; ma ogni proposizione ispirata è lungi dall' essere affermata da Dio, perchè spesso non parla nè Lui stesso, nè lo scrittore sacro in suo nome. È noto l' imbarazzo degli esegeti a discernere, per esempio, ciò ch' è veramente insegnato nel libro di Giobbe » (1).

Questa risposta dell' illustre esegeta, bisogna convenirne, non è delle più felici. Non già che quel ch' ei dice non sia verissimo ; ma può sembrare, almeno a prima vista, non interamente *ad rem.* Il dott. Vinati, pertanto, non ha avuto molta difficoltà a trarsi d' impaccio mediante un' opportuna distinzione. « *Ne discrepantia* — dice egli — *inter nos ac cl. Lagrange sit verborum tantum, quaerimus quid exprimere velit dictione* **propositio inspirata.** *Si hisce verbis indicare intendit quamlibet propositionem occurrentem in Scriptura quae potest esse etiam aliorum assertum ab hagiographo relatum, nulla inter nos ac cl.mum O. P. sodalem dissensio. Et nos id ultra admittimus. At nostra conclusio minime circa haec asserta versatur. Nos contendebamus et contendimus Deum habere auctorem ac consequenter ad fidem catholicam* **quoad se** *per-*

(1) *Revue biblique*, 1900, p. 139.

tinere omnia asserta hagiographi formaliter ut talis spectati, quae habentur in Scriptura, eas nempe propositiones, quibus idem hagiographus minime vult referre aliorum sententias, sed manifeste affirmare intendit, quae scribit, revera ac adamussim esse a parte rei prout ab ipso asseruntur » (1). — Con tale limitazione, la tesi del Vinati può sembrare non troppo pericolosa per la libertà dell' esegeta: ne seguirebbe, infatti, chi badi ai metodi letterari in voga nell' antichità (2), che gran parte della Bibbia, nelle cose attinenti alla storia o alle scienze, non sarebbe *di fatto*, oggetto di fede divina e cattolica. Ma non sia troppo sollecito l' esegeta a rallegrarsi: *in cauda venenum*. Infatti, continua il Vinati, « *cum Ecclesiae manifeste competat per se loquendo ius determinandi quaenam sint veritates ad fidem catholicam pertinentes, ex praemissis patet ipsam judicio authentico posse in Scriptura secernere asserta hagiographi formaliter ut talis a ceteris propositionibus, quae in ipsa occurrunt, quibus sacer scriptor aliorum tantum sententias vel narrationes referre in animo habuit. Hagiographi igitur intentio ex qua pendet utrum assertum ad fidem catholicam pertineat, an non, est factum intime connexum cum re ad fidem pertinente, de quo, ut dicebamus, judicium equidem potest ferre critica, prae oculis tamen habens, ut normam, authenticum Ecclesiae judicium, jure divino ipsi competens, quod potest proferre etiam, uti ajunt, in actu exercito, cum Patres unanimes docent, ut* **fide tenendam** *veritatem historicam quorumdam factorum, quae in libris sacris narrantur* » (3).

---

(1) *Divus Thomas*, 1903, p. 266-267.

(2) Vedi lo studio precedente sulla *Storicità dell' Esateuco.*

(3) *Divus Thomas*, 1903, p. 267. — Molto meno innocua è la teoria del Vinati, secondo l' ultima sua fase (*Ibid.*, fasc. V,

Prima di rispondere direttamente, per conto nostro, alla questione di cui ci occupiamo, ci sia permesso un piccolo *excursus* nel campo della teologia scolastico-tomistica.

Quando apparve negli *Studi Religiosi* l' articolo sulla *Veracità storica dell' Esateuco*, il dott. Vinati, lungi dal far lo scandolezzato e lanciar l' anatema contro l' anonimo eretico, credette opportuno e utile, ai lettori del *Divus Thomas*, di presentar loro un ampio sunto delle nostre idee (1), limitandosi a poche e cortesi osservazioni. Tra l' altro, egli non trovava pienamente soddisfacente la risposta con cui scioglievamo l' obbiezione desunta dal consenso de' Padri (2), e le ragioni su cui si fondava, erano quelle appunto ora riferite. Benchè a torto (3), la difficoltà ci parve

---

p. 503), dove il diritto esegetico della Chiesa, nelle cose scientifiche e storiche, è limitato a que' soli *asserta*, il cui senso è manifesto. In tal caso, anzi, si può dire che la libertà dell' esegeta non è punto tocca; giacchè è impossibile parlar ragionevolmente di *libertà* d' interpretazione, quando il senso del testo è chiaro e lampante, e al tempo stesso « *manifestum est mentem hagiographi esse affirmare rem se habere prout ipse narrat* ». L' esegeta, in tale ipotesi, non ha più nulla da dire, e cede il campo al teologo.

(1) 1902, fasc. 6.°, pag. 623 sq.

(2) Vedi sopra p. 133-135.

(3) Come il dott. Vinati spiegò meglio, in appresso, chiarendo maggiormente il suo pensiero genuino, allora soltanto il consenso de' Padri circa la storicità d' un fatto biblico ha, secondo lui, un' autorità dommatica quando tale consenso « *non pendet ex opinionibus eorum aetate invalescentibus in rebus historicis ac naturalibus sed in ea expositione conveniunt ut testes fidei, cum scilicet eamdem expositionem tradunt ut fide tenendam atque ut fide habitam a maioribus* » (*Div. Th.*, 1903, p. 282). Per-

tale, se valida, da scalzare alle radici tutte le conclusioni del nostro studio sulla storicità dell' Esateuco, e credemmo perciò ben fatto di scriverne all' egregio dott. Vinati, accennando brevemente alle ragioni principali che ci sembravan militare contro la sua teoria, e dicendoci lieti s' egli avesse voluto occuparsene in un prossimo suo articolo. — Tra l' altro, facevamo notare come il principio su cui poggiava tutta la sua difficoltà — che cioè ogni asserzione biblica è oggetto di fede divina e cattolica — non ci sembrava così inconcusso com' egli mostrava di ritenere, e che non

---

tanto « *non cogimur tenere historicitatem omnium factorum, quae narrantur in libris sacris, qui historici dicuntur, saltem prout ipsi eam admittebant, utpote qui falso arbitrarentur formam literariam eorumdem librorum esse stricte historicam. Hoc unum contendimus non esse manifestum, ut supponere videtur anonymus, quod Patres numquam ut testes fidei unanimes doceant historicitatem saltem quoad substantiam quorumdam ex factis cum dogmate non necessario connexis, quae in praedictis libris describuntur* » (p. 281). — Intesa così, l' affermazione del Vinati non pregiudica gran fatto alla tesi da noi sostenuta nella *Storicità dell' Esateuco ;* perchè non crediamo esista di fatto un sol caso, in cui i Padri affermino unanimemente, come di fede, la veracità storica d' una narrazione biblica non connessa col domma, nel senso dichiarato dal Vinati. Egli stesso, del resto, concede di non fare una questione di fatto, ma di principio (p. 278). — In realtà è una divergenza teorica più che pratica, la quale ci separa dal Vinati su questo punto. Per noi — quando si prescinda, come vuole il Vinati, dalle applicazioni erronee del fatto dell' ispirazione, causate da una falsa idea della forma letteraria seguita dagli agiografi — è semplicemente un controsenso supporre che i Padri possano asserire concordemente come *testes fidei* l' esistenza storica di certe persone o cose, che, per ipotesi, non sono punto connesse col domma ; onde se sembrasse talora avverarsi un fatto simile, preferiremmo credere col padre Lagrange che in tal caso esisteva in realtà una relazione oggettiva col domma, per quanto oscura e non visibile a primo aspetto.

era in fondo se non una semplice opinione teologica, e neppure ammessa da tutti i teologi. Nè lo stesso san Tommaso — dicevamo — sembra essere alieno dal modo di vedere di questi ultimi; e citavamo un passo del commentario in *Libros Sententiarium* (l. III, dist. XII, qu. 1 a. 2 sol), dove il s. Dottore distingue in due classi le cose che appartengono alla fede: quelle cioè che vi appartengono *per se* — nelle quali *nulli licet aliter opinari* —, e quelle che vi appartengono solo *per accidens*, « *in quantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse..... sicut multa historialia*, » — nelle quali « *etiam sancti diversa senserunt, Scripturam diversimode exponentes*, » salva però sempre la verità della medesima (1). — Due cose — avvertivamo — afferma qui chiaramente il santo Dottore: — 1.° che le asserzioni bibliche relative a cose meramente naturali o profane, non sono oggetto diretto di fede, ma appartengono alla medesima solo *per accidens*, in quanto cioè son narrate nella Scrittura; — 2.° che perciò, nello spiegare questi passi, l'esegeta fu ed è pienamente libero, purchè salvi quel ch'è di fede, ossia la verità della Scrittura.

Siffatta interpretazione della dottrina di san Tommaso meravigliò grandemente il dott. Vinati; e certo, benchè ci fossimo espressi in forma modestamente dubitativa, era una temerità da parte nostra l'appellare a san Tommaso contro l'illustre direttore del *Divus Thomas*. Tuttavia, studiata più di proposito la cosa, ci siamo dovuti persuadere che la nostra interpretazione era giusta, quantunque forse non scevra d'ogni difficoltà, e la manteniamo quindi tuttora.

Il fatto stesso che san Tommaso lascia all'ese-

(1) Rileggi più sopra il testo *in extenso*.

geta piena libertà d' interpretazione ne' passi storici e scientifici della Bibbia, non imponendogli altra condizione se non di salvare la *verità* della Scrittura (1), ci sembrava e ci sembra ancora un indizio abbastanza chiaro che le verità storiche e scientifiche ivi esposte non costituivano, agli occhi del santo Dottore, oggetto diretto di fede cattolica. Altrimenti non si comprenderebbe la libertà illimitata da lui concessa all' esegeta. — Il dott. Vinati risponde che il principio dell' *unità* nelle cose di fede è vero solamente « *cum agitur de iis quae sunt de fide catholica quoad nos, non vero de iis Scripturae assertis, quae sunt objectum quidem fidei quoad se, quorum tamen sensus vel non est omnino manifestus vel nondum fuit authentice determinatus* (2) ». In questa risposta si nasconde forse una certa confusione: nelle cose non ancor autenticamente definite, il credente è libero *di fatto*, non v' ha dubbio, ma non è libero *di diritto;* si tratta cioè d' una libertà per natura sua condizionata e precaria. Prima che fosse definita l' infallibilità pontificia, si poteva disputare liberamente su questa prerogativa del Papato; ma venne mai in mente a nessuno di sostenere, come principio generale, che la questione non importava alla fede, e che ciascuno era libero perciò — non solo di fatto, ma di diritto — di pensarla come voleva su tal punto, purchè non negasse la divina istituzione del Papato? — Or questo appunto fa san Tommaso circa le verità storico-scientifiche della Bibbia: egli stabilisce, infatti, come *principio generale,* che ognuno è libero d' intenderle a suo modo, pur che salvi la verità della Bibbia medesima. E il suo stesso modo d' esprimersi è dei più perspicui; si veda, per esempio, com' egli applica

(1) La dimostrazione di questo fu data più sopra.

(2) *Divus Thomas,* 1903, p. 271.

la sua teoria alla questione dell'Esamerone: — *Sciendum est, quod circa inceptionem rerum sancti convenientes in eo,* ***quod fidei est,*** *sc. quod nihil est ab aeterno praeter Deum, varia..... dixisse inveniuntur in his, quae* ***de necessitate fidei*** *non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis* » (1).

Non meno esplicita ci pare l'affermazione di san Tommaso: « [*pertinent ad fidem*] ***per accidens tantum, in quantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse*** ». — Il dott. Vinati cercando ricostituire il processo logico della nostra interpretazione, ci fa argomentare nel modo seguente: « *Juxta rationem loquendi scholasticorum aliquod praedicatum dicitur convenire subjecto per accidens tantum, cum proprie loquendo non convenit subjecto, sed rei alicui quae cum subjecto est connexa. Hoc sensu dicitur quod anima movetur per accidens, quia motus proprie loquendo non convenit animae sed corpori, quod est cum anima intime connexum. Pariter cum in sententia s. Thomae historialia in Scriptura occurrentia pertineant ad fidem tantum per accidens, eis proprie loquendo non convenit pertinere ad fidem, sed rei alii cum ipsis connexae, nempe eorumdem assertorum inspirationi ut explicat ipse Angelicus subdens eadem asserta pertinere* ***ad fidem per accidens tantum, in quantum scilicet in Scriptura traduntur.*** *Juxta s. Thomam igitur objectum fidei non sunt praedicta historialia, sed tantum eorum inspiratio* » (2). Non è questo precisamente il ragionamento che avevamo fatto (3), ma la conclusione è esattamente la stessa.

---

(1) In II Sent., dist. II q. 1 a. 3.

(2) *l. c.*, (1903), p. 270.

(3) Più che nella formola « *per accidens* », suscettibile di vari sensi, noi ci fondavamo su tutta la frase del santo Dottore, messa a riscontro con altre sue affermazioni, che citeremo più sotto.

Il dottor Vinati la crede insostenibile, perchè implica, a suo giudizio, una contraddizione nella dottrina di san Tommaso: l' analogia pertanto della dottrina dell'Angelico, come parimenti la natura stessa della cosa, richiedono che l'espressione « *pertinere ad fidem per accidens* » sia intesa nel nostro caso, « *sensu tali ut quod s. Thomas docet l. c. cum manifesta eius doctrina componatur* ». E questa dottrina manifesta si è, che le asserzioni bibliche, relative alla scienza e alla storia, sono anch' esse oggetto di fede propriamente detta. Infatti « *praedicta Bibliorum asserta* ***de fide per accidens,*** *non secus ac ea quae vocantur* ***de fide per se,*** *ab Angelico dicuntur credibilia ac proposita* ***ut credenda*** *2.a 2.ae q. 1 a. 6 ad 1,* ***ad fidem pertinentia in quantum sunt divinitus inspirata et dicta*** *ac* ***Spiritu Sancto dictante promulgata*** *2 dist. 12 q. 1 a. 2 sol. et 3 dist. 24 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 2.m, ita ut teneantur* ***ea credere omnes, saltem implicite vel in praeparatione animi, in quantum parati sunt credere quidquid divina Scriptura continet*** *2.a 2.ae q. 2 a 5 c. — Quod l. c.* — conchiude il Vinati — *Angelicus doceat omnia asserta hagiographi ut talis formaliter spectati, etiam quae de fide per accidens vocantur, esse objectum fidei quoad se, quatenus continentur in Scriptura, est omnino manifestum. Qui id admittere renuit, aperte fateatur se a s. Thoma recedere, at non infitietur hanc esse ipsius sententiam* » (1).

Su questa dimostrazione del Vinati ci sarebbe parecchio da ridire (2). Noi ci contenteremo di opporre un semplice testo di san Tommaso, in cui l' Angelico

(1) *l. c.*, p. 259-260.

(2) Per esempio, le espressioni *credere* e *credibilia* non sempre sono usate da san Tommaso in quel senso rigoroso che dà loro il Vinati, come si vede evidentemente in *De Ver.*, q. XIV, a. 8, ad 7: « *Alia vero credibilia non sunt hujusmodi fidei (theologicae) objectum, de qua nunc loquimur* ».

spiega con mirabile chiarezza il suo pensiero, sicchè non ci è più permesso sofisticare su qualche espressione un po' duretta che s' incontri qua o là nelle sue opere. — Il testo è il seguente: « *Pertinet autem aliquid ad disciplinam fidei dupliciter. Uno modo* **directe**, *sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur. Unde error circa hos secundum se facit haereticum si pertinacia adsit.... Quaedam vero* **indirecte** *pertinent ad fidei disciplinam, inquantum sc. ipsa non proponuntur ut propter se credenda, sed ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei, sc. sacram scripturam continere aliquid falsi. Ex talibus autem non judicatur aliquis haereticus, nisi adeo pertinaciter perseveret, quod ab errore non recedat, etiam viso quid ex hoc sequatur: sic igitur pertinacia qua aliquis contemnit in his, quae sunt fidei directe vel indirecte, subire judicium Ecclesiae, facit hominem haereticum* » (1). Alla luce di queste affermazioni precise del santo Dottore, ci sembra che ogni dubbio ragionevole deve dileguarsi; e possiamo per-

(1) *Lect. 4 in c. XI. Ep. I ad Cor.* — Lo stesso ripete san Tommaso, e quasi con le stesse parole, nella *Somma* I, q. XXXII, a 4 c. — Pienamente d'accordo con s. Tommaso sembra esser mons. Gasser nella sua famosa risposta all'anonimo emendatore: *Huiusmodi interpretationes (circa veritates historicas) aut non sunt contra dogma inspirationis s. Scripturae et singularium partium, aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de eis interpretationibus potest disputari; in casu posteriori, si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis,* **jam utique spectat ad res fidei**, *et proinde certe Ecclesia hac de re iudicandi ius habet* ». Il senso non sembra dubbio: allora un' interpretazione de' passi storici della Bibbia viene a toccare le *res fidei* e cadere quindi sotto il magistero esegetico della Chiesa, quando contraddice al domma dell'ispirazione; fuor di questo caso, non si tratta di *res fidei*. Tuttavia, a rigore, si potrebbe dire col Vinati, che il Gasser per *res fidei* intenda: dommi già definiti e non le verità che sono di fede cattolica solo *quoad se*.

tanto ripetere per nostro conto, e con più ragione, l' epifonema del dott. Vinati: *Qui id admittere renuit, aperte fateatur se a s. Thoma recedere, at non infitietur hanc esse ipsius sententiam* ».

Del resto, questa opinione del santo Dottore sta in pienissima armonia con tutta le sua dottrina circa l' oggetto della fede, di cui è, a nostro avviso, una conseguenza logica e necessaria. — Tutta la Scrittura, agli occhi di san Tommaso e de' suoi contemporanei, era parola di Dio, era rivelazione divina; su questo punto, non v' ha dubbio alcuno: l' agiografo era stato un semplice amanuense, una semplice penna nelle mani di Dio; Dio aveva *dettato* pensieri e parole, e l' agiografo aveva registrato tutto fedelmente (1). Ma non basta, per san Tommaso, che una cosa sia rivelata, perchè debba esser creduta per fede: bisogna altresì che la materia sia idonea; giacchè « *nihil sub fide cadit nisi in ordine ad Deum* » (2). Questo principio è fondamentale nella dottrina di san Tommaso: l' oggetto proprio della fede è Dio; tutto il resto è materia di fede, solo in ragione della sua relazione a Dio: « *fides* — afferma nettamente il santo Dottore — *est principaliter de Deo, consequenter de aliis* », in quanto

(1) « *Lingua hominis se habet in Sacra Scriptura, sicut lingua pueri dicentis verba, quae alius subministrat* » — *In Ps. Prol.* circa med. — Cf. *II. Expos. Canticae,* Proem.: « *De causa vero instrumentali (librorum sacrorum) non sit nobis curae, quia eiusmodi causae habentur respectu doctrinae sicut penna scribentis, iuxta illud Ps. 44, 2: Lingua mea calamus scribae velociter scribentis. Sicut ergo superstitiosum est, cum quaeritur de auctore alicuius libri, quaerere cum qua penna scriptus fuisset liber, ita quodammodo superstitiosum videtur quod aliquis sit multum sollicitus inquirere causas instrumentales Scripturae sacrae* ». Vedi però *Summa th.,* II.a II.ae, q. 176 a. 1 ad 1.m.

(2) *Summa theol.,* 2, 2.ae, q. 1, a. 1 c.

cioè « *per haec ordinamur ad Deum* » (1), e « *secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur* » (2). Così la stessa passione di Cristo « *non cadit sub fide nisi inquantum credimus eam divina virtute fieri* » (3); e lo stesso va detto della risurrezione della carne ecc. ecc. (4). Nel che appunto la profezia si distingue dalla fede; non v'è bisogno, infatti, « *quod sit idem prophetiae et fidei obiectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea aeternum* » (5).

Un'altra prova evidente che il semplice fatto della rivelazione non era sufficiente, secondo san Tommaso, a far sì che una cosa fosse oggetto di fede, si ha nella sua nota dottrina circa l'impossibilità della fede *de rebus scitis* (6), e circa le rivelazioni private, alle quali egli nega parimenti si debba credere *fide divina* (7).

---

(1) *l. c.*, ad 1.

(2) *De Verit*, q. XIV a. 8 ad 1.

(3) *L. c.* Cf. *ibid.* ad 14: « *de passione non est fides nisi secundum quod coniungit veritati aeternae, prout passio circa Deum consideratur.*

(4) *De Verit.*, l. c., ad. 6. L'obbiezione a cui risponde san Tommaso in questo luogo era la seguente: « *Si per se obiectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertineret. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum obiectum fidei veritas prima* ». S. Tommaso risponde: « *dicendum quod resurrectio carnis et alia huiusmodi pertinent ad veritatem primam, in quantum divina virtute fiunt* » Egli concede adunque la *maggiore*.

(5) *De Verit.*, l. c., ad 13, cf. in 3 dist. 24 q. 1 a. 1 ad 3.

(6) *Summa theol.*, 2, 2.ae, q. I, a. 5; *De Verit*, q. XIV, art. IX.

(7) S. Th., I, q. I, a. 8 ad 2.

L' una e l' altra sentenza è stata conservata sostanzialmente dalla tradizione tomistica; ma rispetto alle rivelazioni private, è facile vedere come, coll' andar del tempo, la difesa della sentenza del maestro, s' andò facendo più debole, finchè si finì poi col rigettarla intieramente, cercando d' interpretare in altro modo le sue parole.

Un rapido sguardo allo svolgimento storico di questa questione nella scuola tomistica, non sarà privo d' interesse nè del tutto inutile. Il dott. Vinati vi troverà forse parecchio a modificare su quanto ei dice a proposito dell' oggetto formale della fede, secondo è assegnato dalla dottrina teologica (1).

La difficoltà più forte che gli scotisti facevan valere contro l' opinione tomistica circa le rivelazioni private si riduceva alla seguente: — dove si ha la stessa ragione formale dell' oggetto, ivi si ha lo stesso abito; ma la ragione formale con cui si crede alle verità della religione cristiana è la stessa di quella con cui si crede alle rivelazioni private, cioè la rivelazione divina; quindi l' assenso in entrambi i casi dipende dallo stesso abito, ossia dalla fede teologica.

Il Gaetano (+ 1534) non si diffonde molto in tale questione: egli concede che l' oggetto formale della fede è semplicemente l' autorità di Dio rivelante (*veritas prima ut dicens*), ma non ammette che perciò ogni cosa rivelata da Dio appartenga alla fede: « *nullum namque* — e' dice — *inconveniens video si obiectum formale fidei ponatur excedens ipsam, cum obiectum formale charitatis excedat ipsam manifeste* » (2). Nessuna limitazione pertanto « *ex partes ipsius obiecti formalis* », ma limitazione « *ex parte rerum dictarum* ».

(1) *Divus Thomas* 1903, pag. 262-264.
(2) In *S. Th.* 2.ª 2ae q. 1. a. 1.

E porta un esempio: « *sicut Deus ut creator gratiae non est ratione limitatiore creator, quam ut creator absolute: sic dicens pertinentia ad fidem christianam, non est limitatiore ratione dicens, quam ut dicens quaecumque; sed limitatio est utrobique ex parte termini, seu rei* **creatae** *et* **dictae.** *Et hinc provenit, quod licet Deus multa revelet aliquibus impertinentia ad religionem christianam, fides non utitur Deo ut revelatore illorum etc.* ».

La spiegazione del Gaetano non trovò eco nei commentatori posteriori di san Tommaso. Il Bañez (+ 1604) dichiara francamente non sembrargli intelligibile « *quod obiectum specificativum habitus excedat habitum saltem in potentia* », mentre è poi, secondo lui, affatto insostenibile che quelle perfezioni dell' oggetto formale che eccedono l' abito, « *sub eadem ratione formali ad alterum habitum pertinere possint* ». Pertanto alla difficoltà scotista egli risponde, negando, senz' altro, la *minore:* L' oggetto formale della fede non è semplicemente l' autorità di Dio rivelante: « *obiectum formale fidei est veritas prima, ut revelans ea, quae per se pertinent ad christianam religionem* » (1) ossia quelle cose che o sono Dio stesso, o si riferiscono oggettivamente a Dio; « *quia omnia alia prater Deum quae fides credit, eatenus credit quatenus ordinantur ad ipsum Deum, qui est primarium contentum sub ratione formali specificante fidem* » (2). Lo stesso rispondono

(1) In 2.am 2.ae q. I, dub. 3.a, ediz. Romana 1586, col. 11-12. Egli non crede, d' altra parte, che le rivelazioni private possano versare circa verità di loro natura soprannaturali: « *non enim est credibile, quod Deus veritatem aeternam alicui revelet, nisi ut toti Ecclesiae innotescat, quales fuerunt revelationes factae Apostolis, qui fuerunt ministri ad explicandas res fidei Ecclesiae Christi* » col. 12.

(2) *Op. cit.*, col. 8 - Cf. col. 9: « *Dicitur prima veritas obiectum formale fidei quatenus est testificans aliquid quod ad Deum pertinet, ut excedens omnem cognitionem naturalem* ».

il Cano (+ 1560) (1), il Valenza (+ 1603) (2), il Gonet + 1681) (3), il Ferre (+ 1682), i Salmaticesi (4) ecc.; e già prima di loro il Capreolo (+ 1444), *thomistarum princeps,* si liberava con una risposta analoga, dall'ar-

(1) *De Locis theolog.,* lib. XII, c. II: « *Fides est virtus theologica cum religione Ecclesiae erga Deum coniuncta et sociata. Non ergo quaecumque a Deo revelata ad fidei virtutem pertinent, sed ea tantum, quae ad Ecclesiae etiam religionem pertinebunt. Quia vero nihil Ecclesiae refert ea credere an non, quae Birgittae Catharinaeque Senensi visa sunt, nullo certe modo ad fidem illa referuntur* ». Melchioris Canis, ep. can. O. P. *Opera,* vol. III, Roma 1890, pag. 18. — Il Cano aggiunge che la fede è una virtù *comune,* non privata e che « *quae non per Ecclesiam et eius publicos administros fidelibus proponuntur, illa non credit catholica fides* ». Pertanto, secondo lui, la *ratio formalis* della fede e della teologia « *est veritas prima revelans ea, quae ad religionem attinent* ».

(2) Anch'egli rigetta la soluzione del Gaetano e conchiude: « *Est ergo alia verior et communior sententia, eam revelationem tantum quae ad communem religionem et statum Ecclesiae pertineat, esse rationem formalem obiecti fidei* ». Tale è poi la rivelazione quando « *non modo id, quod revelatur, per se potest ad communem utilitatem conferre, sed etiam revelatur per Ecclesiae principes, seu Prophetas, apostolos* etc. ».

(3) *Clypeus Theol. thomisticae,* tract. X, *de virt. theol.,* disp. 1, art. 3: « *De ratione fidei ut est virtus theologica est respicere Deum ut obiectum formale quod, et caetera omnia prout ordinantur ad ipsum. Ergo si aliqua revelarentur a Deo* [*etiam ut est auctor supernaturalis*] *sub ratione temporali, quae non pertinerent ad religionem christianam, nec ordinem haberent ad Deum, non attingerentur a fide ut est virtus theologica* », ma spetterebbero « *ad donum prophetiae vel ad aliud lumen supernaturale, per modum transeuntis communicatum* ». Ediz. VI, Lugduni 1681, vol. IV, p. 214-215.

(4) *De fide,* disp. I, dub. IV, § 2. « *Dicendum, rationem formalem sub qua fidei theologicae, non esse quamlibet obscuram Dei revelationem, sed illam praecise, quae proponit ipsum primum credibile, nempe Deum, vel entia creata ut attingenda cum subordinatione ad illum, quatenus est primum credibile: cuiusmodi sunt revelationes factae universali*

gomento del Durando in favore della possibile coesistenza di scienza e di fede a proposito d'uno stesso oggetto. — L'abito della fede — arguiva il Durando — si estende a tuttociò che è stato rivelato da Dio. Ma tra le cose rivelate da Dio, ve ne ha di cui alcuni fedeli hanno una vera scienza. Dunque si può avere fede e scienza insieme d'una stessa cosa. — « *Maior* — risponde il Capreolo — *simpliciter loquendo neganda est, quia fides proprie loquendo non est de omnibus revelatis a Deo, sed solum de illis revelatis a Deo, quibus adhaeret quis solum et praecise propter divinam revelationem* » (1).

Questo principio, che non tutto ciò ch'è rivelato è per il fatto stesso oggetto di fede, da nessuno forse, tra tutti i Tomisti, fu sostenuto e difeso con maggior vigore ed efficacia, come dal celebre domenicano spagnuolo Vincenzo Ferre, per lungo tempo reggente del Collegio di san Tommaso in Roma. L'argomento principale è desunto dalla natura stessa della fede. « *Nam fides nostra ex eo quod theologica est, debet habere Deum pro obiecto, et ex quo christiana est debet respicere Christum: ergo non poterit attingere eas veritates, quae neque ad Deum, neque ad Christum valent reduci. Probatur consequentia, nam nullus habitus at-*

Ecclesiae, non vero privatae, quae modo in Ecclesia existunt ». — *Collegii salmaticensis cursus theologicus*, Parigi, 1879, pag. 54. — Il Billuart parlando dell'oggetto della fede scrive: « *obiectum materiale adaequatum fidei est omne revelatum a Deo* », ma poco più sotto spiega meglio il suo pensiero: « *Fides.... Deum principaliter et ratione sui attingit, caetera revelata ratione Dei et in ordine ad illum* ». — Anche il Gotti afferma coerentemente alla tradizione tomistica: « *Materia fidei divinae est res divina innixa testimonio Dei* »; ma poi non resta fedele a questo principio.

(1) F. J. Capreoli, thomistarum principis, *in III lib. Sentent.* (dist. XXV, q. 1. a. 3), ediz. veneta 1588, pag. 189.

tingere potest aliquod obiectum secundarium nisi per ordinem ad primarium: ergo cum Deus sit primarium obiectum fidei nostrae, ut infra dicam, illa veritas, quae non est reducibilis ad Deum, nequibit attingi a fide nostra ».

Contro questo argomento si può forse obbiettare, che per ciò stesso che una verità è rivelata da Dio, è riducibile *in Deum ut revelantem*, e può quindi essere oggetto di fede. Il Ferre esclude risolutamente questo ripiego: « *Nam reductio ad Deum, de qua loquimur, non debet esse qualitercumque reductio, sed ea tantum, qua aliquid reducitur ad Deum, quatenus Deus creditur obiectum per se primo beatificans nos; etenim, ut inquit D. Th. hic qu. 1 art. 5, obiectum per se fidei est id, per quod homo beatus efficitur, unde solum id quod reducitur ad Deum, ut beatificantem nos, potest esse obiectum secundarium fidei: ergo si veritas sit talis qualitatis et conditionis, quod eam cognoscere non conducat ad nostram beatitudinem, seu ad Deum, ut beatificantem nos, non erit talis qualitatis et conditionis quod possit a fide nostra credi* » (1).

Ma insomma — si dirà — se Dio rivelasse ad uno il numero delle stelle e de' grani di sabbia, e questi fosse certo ch' è Dio che gli ha parlato, « *iste talis crederet propter testimonium Dei dicentis, ergo crederet ex fide divina, qua nos alia credibilia credimus* ».

(1) Similmente i SALMATICESI: « *Cum Deus sit obiectum formale huius virtutis* [*fidei*], *non potest ipsa attingere entia creata, nisi per subordinationem ad illum sicut primum credibile. Quae subordinatio praeintelligi debet in ipsis rebus creatis antecedenter ad ipsum actum fidei, quo creduntur; quia* [*sicut*] *voluntas non potest attingere unum obiectum cum subordinatione ad aliud, nisi praesentetur ei cum hac subordinatione, alias haec posset formare sibi suum obiectum, attingereque quodlibet ens creatum, quoque modo a Deo revelatum, quod non debet admitti* » *l. c.*, p. 54.

Nient' affatto — risponde il Ferre —: « *testimonium Dei dicentis, abstractive sumptum ab hoc vel illa materia, est veluti ratio formalis generica ad fidem divinam theologice sumptam et ad fidem divinam communiter sumptam, et solum prout concernit materiam, quae Deus est, est ratio formalis specifica fidei nostrae thelogicae, quae exigit Deum et pro obiecto materiali primario et pro obiecto formali* ». Pertanto « *qui crederet Deo revelanti quot essent astra in coelo..... fide divina communiter dicta* (1) *crederet, non vere fide catholica theologica virtute* ».

Se non che — insisterà taluno — la testimonianza di Dio rivelante non muta essenzialmente col mutar della materia: « *ergo sive inducat ad credendum Deum esse, sive ad credendum alia quae non reducuntur in Deum, non variatur essentialiter, et sic semper manebit idem in specie athoma, ac per consequens fides semper erit athome eadem* ». — Il Ferre non dubita negare l'*antecedente*. — « *Testimonium Dei dicentis* — risponde — *quod revelat Deum esse, est divinum subiective et terminative; quando vero revelat alia, quae non reducuntur ad Deum, tunc tantum est divinum subiective et creatum terminative, et sic non est ita divinum, quod possit specificare fidem teologicam* » (2).

Il Ferre continua esaminando e ribattendo altre obiezioni; tra queste non trovo l' obiezione più ovvia e più praticamente efficace, desunta dalle rivelazioni *de rebus profanis* consegnate nella Scrittura; obiezione

---

(1) Questa « *fides divina communiter dicta* », secondo i Salmaticesi, è quella fede « *quae inter gratias gratis datas numeratur ab apostolo 1 ad Cor. 12* ». Tale opinione però, non è ammessa da tutti i Tomisti.

(2) *Tractatus de Virtutibus theologicis et vitiis eis oppositis, iuxta miram doctrinam D. Thomae*, Tom. I, *Tract de fide*, q. I, § III, Roma 1659, pag. 6-7.

che doveva più tardi far abbandonare a più d' un tomista la dottrina del Maestro, e che anzi aveva già fatto un disertore: il Sylvio (+ 1649), uno de' più autorevoli commentatori di s. Tommaso.

È evidente, infatti, che moltissime cose son *rivelate* nella Scrittura — per parlare il linguaggio teologico d' allora — le quali si riferiscono molto meno a Dio e alla beatitudine eterna, che non le rivelazioni di santa Caterina o di santa Brigida. Se queste, pertanto, per la loro stessa *materia*, non possono essere oggetto di fede divina e cattolica, a *fortiori* non si possono ritenere oggetto di fede le asserzioni bibliche relative a cose scientifiche o meramente storiche. Giacchè la differenza che esiste tra le une e le altre, che quelle cioè son fatte a persone private, e queste manifestate e proposte *per ecclesiae principes* (profeti, apostoli ecc.) è a giudizio di quasi tutti i dottori scolastici — a ragione o a torto poco monta — una distinzione accidentale e secondaria, che non muta nulla alla sostanza delle cose. — « *Quod divina revelatio* - scrivono i Salmaticesi, compendiando le dottrine de' più illustri Tomisti - *ex parte personae cui fit, sit particularis vel universalis, pure de materiali se habet ad speciem fidei, quae ei debetur* » (1). — « *Non proponi ab Ecclesia* - aggiunge il Ferre - *non variat essentialiter fidem, nam prophetae et apostoli veram fidem habuerunt, eiusdem rationis cum nostra et tamen non crediderunt ex vi propositionis Ecclesiae, sed ex vi Dei propenentis et pro Ecclesia se substituentis* » (2). Al

(1) *Op. cit.*, pag. 54.

(2) *Op. cit*, pag. 6. — Secondo gli scolastici, le rivelazioni possono esser *private* in due modi: 1° *ratione materiae*, quando cioè la verità manifestata « *ad commune totius Ecclesiae utilitatem et instructionem non pertinet, nec ordinem habet ad Deum ut ad obiectum formale quod nostrae fidei; v. gr.*

più si potrà dire con il Gonet e il Billuart (1) — non seguiti in tale concessione dagli altri Tomisti — che le rivelazioni private *ratione personae*, ma relative a cose divine, non sono oggetto di fede *cattolica;* in nessun modo però si potrà negare che siano oggetto di fede *divina;* giacchè « *ut aliquid sit obiectum fidei theologicae* », basta che sia rivelato da Dio, e abbia Dio « *ut obiectum formale quod respiciat* »; il modo come fu rivelato importa poco: « *quod revelatio divina privatim aut publice fiat, est prorsus accidentale respectu fidei, ut est virtus theologica, licet ut est catholica et universalis, ad ea tantum se extendat, quae omnibus generaliter credenda proponuntur* » (2).

Pertanto, non si esce da questo dilemma: — O il principio tomistico « *nihil sub fide cadit nisi in ordine ad Deum* » è vero, e allora le asserzioni bibliche relative a cose scientifiche o puramente storiche non sono oggetto diretto di fede; o non è vero, nel senso almeno in cui fu inteso e spiegato dalla scuola tomi-

---

si Deus mihi revelaret numerum stellarum sunt in mutui coelo, vel arenarum quae sunt in littore maris, vel ea quae modo fiunt apud Indos et Tartaros »; 2° ratione personae, quando « *aliquid revelatur per aliquam personam particularem, non vero per Ecclesiae Principes ut per Prophetas, Apostolos et universales Pastores* ». Se la rivelazione è *privata,* solo nel secondo caso è sentenza comunissima de' Tomisti che essa è vero oggetto materiale di fede divina e (secondo i più) di fede cattolica; a nostra cognizione, solo il Cano, il Valenza e li Bañez sostengono il contrario. La divergenza, tra i Tomisti relativamente più recenti, comincia quando la rivelazione sia privata anche *ratione materiae,* il che, secondo i Salmaticesi, è sempre avvenuto, almeno di fatto, nelle rivelazioni particolari, e, secondo il Bañez, avverrà parimenti sempre.

(1) *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata - De fide,* diss. 1, art. II in fine, edizione Lecoffre, tomo V, Parigi 1874, pag. 6.

(2) Gonet, *op. cit.*, pag. 215.

stica, e allora non v' è ragione di negare che le rivelazioni private vadano credute *fide divina.*

San Tommaso, l' abbiamo veduto, è rimasto coerente a se stesso: egli ha distinto chiaramente nella stessa Bibbia, tra ciò che è oggetto diretto di fede, e ciò che non appartiene a questa se non *indirettamente* e *per accidens,* in quanto cioè è di fede l' ispirazione e la verità di tutta la Scrittura. Ma questa dottrina, a quanto ci consta, non ha avuto eco nella scuola tomistica: i rappresentanti più noti della medesima ritengon tutti come principio indiscusso e indiscutile, che ogni asserzione della Bibbia è oggetto diretto e immediato di fede divino-cattolica (1). Pertanto una duplice via restava loro aperta: o ritenere la sentenza di san Tommaso circa le rivelazioni private sacrificando un po' la logica; o salvar la logica sacrificando quell' opinione del Maestro. I più antichi Tomisti si sono appigliati al primo partito (2). Altri più recenti, al secondo.

---

(1) Il GAETANO non esprime chiaramente la sua opinione in proposito. In *I part.* q. XXXII, a 4, egli compendia fedelmente la dottrina del maestro, ma sopprimendo l'esempio biblico citato da san Tommaso, il quale ha per la nostra questione la maggior importanza. È vero, d' altra parte, ch' ei non fa alcuna osservazione in proposito e gli si potrebbe quindi applicare l' adagio: « qui tacet consentire videtur ». Ecco le sue parole: « *Quoad primum duplex ponit genus pertinentium ad fidem, seu directe et indirecte. De primo genere dicit, quod opinari falsum est haeresis et maxime adiuncta pertinacia. De secundo vero dicit duo: primo, quod antequam consideretur, seu determinatum sit consequi aliquid contrarium fidei, opinari falsum non est haeresis, maxime sine pertinacia; secundum est, quod error huiusmodi post manifestationem, aut Ecclesiae determinationem, est haeresis* ».

(2) Que' pochi Tomisti (Cano, Bañez, Valenza), che ammettono come condizione essenziale perchè una cosa sia oggetto di fede, che sia rivelata *per Ecclesiae principes,* hanno in ciò

Abbiamo, tra questi, citato già il Sylvio. Alla questione « *an quaecumque revelantur a Deo sint obiectum fidei christianae* », egli risponde: « *verius videri, quod omnia illa quae Deus revelavit sint obiectum Fidei* ». La ragione è quella medesima addotta dagli Scotisti, che cioè dove si ha la stessa ragione formale dell' oggetto, ivi è pure l'abito stesso: « *Neque responderi potest* — continua — *quod obiectum formale Fidei non sit veritas prima quaecumque revelans sed revelans ea, quae per se pertinent ad christianam religionem* ». Contro questa risposta unanime degli antichi Tomisti sta, a suo avviso, il fatto delle rivelazioni bibliche, che tutti ammettono essere oggetto di fede: « *Omnia illa sunt obiectum Fidei, quae in Scripturis sacris revelantur: atqui non pauca ibi reperiuntur, quae per se non pertinent ad Christianam religionem; ergo non ea solum sunt obiectum Fidei, quae per se ad Christianam religionem pertinent, sed quaecumque per veritatem primam revelantur* » (1).

---

stesso una ragione speciale per negare logicamente che le rivelazioni private siano oggetto di fede, pur ritenendo vero oggetto di fede ogni asserzione biblica. Ma poichè gli stessi professano inoltre, come gli altri, il principio di san Tommaso, che « *nihil sub fide cadit nisi in ordine ad Deum* », neppur essi sono esenti da incoerenza nella loro teoria. Il Ferre, che forse ha intuito oscuramente una tale incoerenza, si trae d'impaccio affermando risolutamente che, a differenza delle rivelazioni private, nella Bibbia, tutto si riferisce a Dio: Nella sacra Scrittura — egli dice — « *non sunt revelationes privatae ex parte materiae, sed omnia quae in ea continentur referuntur ad fidem nostram, vel praesignando Christum, vel instruendo nos in via Dei* » *Op. cit.*, pag. 7. Va notato, se non altro, il coraggio! — Il Billuart si pone chiaramente la difficoltà e dà una risposta analoga, *Op. cit.*, vol. V, pag. 2.

(1) Francisci Sylvii a Brania comitis, *Commentarii in totam 2^am^ 2^ae^ S. Thomae Aquin.*, tom. 3, ediz. veneta 1726, q. I art. 1, quaer. 1 (pag. 3-4).

Lo stesso ripete il Gotti († 1742): « *Verius existimo, revelationem privatam, etiam ex parte rei revelatae, esse credendam ab eo, cui fit, fide divina theologica: et consequenter quaecumque revelantur a Deo esse obiectum materiale fidei divinae* ». E porta, trascrivendole a parola, le stesse ragioni del Sylvio: « *Quia ubicumque est eadem ratio formalis* etc..... *Neque responderi potest quod obiectum formale fidei* etc..... *Nam multa etiam revelantur in sacra Scriptura, quae certe ad nostram salutem per se non spectant, ut canis praecedens Tobiam juniorem, hedera Jonae; multa etiam flagitiosa, quae ab aliquibus commissa narrantur: quia tamen omnia sub eadem revelatione concluduntur, eadem fide divina theologica creduntur, ut qui ea nollet credere, etsi alia crederet, vere haereticus et Deo discredens haberetur, quia Deo revelanti nollet assentiri* » (1).

Tra i Tomisti viventi basterà citare il Billot. Il principio sostenuto sì tenacemente, per tanto tempo, dalla scuola tomistica, che non ogni cosa rivelata da Dio diviene perciò stesso oggetto di fede, è, per il Billot, un' assurdità, una demenza (2). Pertanto, « *etsi fidei* **catholicae** *obiectum sit illud omne et solum quod continetur in deposito revelationis publicae..... nullum tamen dubium esse potest quin ad obiectum fidei praecise ut* **theologicae** *illa quoque pertineant quae forte alicui particulari personae privatae a Deo revelarentur* ». Infatti, « *plane evidens est obligationem credendi semper eadem ratione urgere* »; giacchè « *formalis ratio fidei est auctoritas Dei revelantis, et sub ea cadunt om-*

(1) *Theologia scolastico-dogmatica iuxta mentem S. Thomae Aquin.*, tract. *de fide* dub. III, § I-II, ediz. bolognese 1730, tom. X, pag. 18.

(2) *De virtutibus infusis.* Comment. in sec. partem S. Thomae. Romae, 1901, pag. 228.

nia a Deo revelata; ergo quidquid a Deo est revelatum, materiale fidei obiectum est » (1). Per lo stesso motivo, non v' ha alcuna distinzione possibile tra le cose rivelate, per quel che riguarda il grado di fede loro dovuto: « *omnia et singula in revelatione contenta indiscriminatim et aequali titulo ad ipsum* [*obiectum fidei*] *pertinent, quia aequaliter omnibus et singulis applicatur de facto divina auctoritas* »: altrettanto grande infedeltà è non credere che Pietro nella notte della passione amputasse l' orecchio a Malco, quanto non credere al mistero della Trinità o a qualunque altro articolo primario di fede (2).

Si può distinguere, per altro, tra le diverse cose di fede, « *si consideretur specialis ratio obiectiva circa quam versatur revelatio Dei, et ex consequenti theologica fides ..... quandoquidem haec ratio non ex aequo in omnibus indifferenter revelatis invenitur* ». Pertanto è lecito stabilire un triplice oggetto della fede: « *Primarium, quod etiam attributionis vocant, est Deus ipse ut finis supernaturalis. Secundarium est complexus creatarum veritatum ordinem habentium ad huius finis assecutionem. Pure accidentarium denique est quiquid aliud concomitanter tantum et non directa intentione a Deo est revelatum, et hoc sensu eaque de causa contradistingui solet a rebus, ut aiunt, fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* » (3). Questo *obiectum accidentarium* risulta da tutte quelle cose narrate nella Scrittura, le quali per sè sono in-

(1) *l. c.*, pag. 227. Ciò non ostante, con manifesta incoerenza, il Billot ritiene la sentenza tomistica che « *sub fide nihil cadere potest* (anche se rivelato) *cum evidentia etiam mere concomitante, quae actu mentem percellat et plene quietet eam in clara veri intuitione* » *l. c.*, pag. 236.

(2) *l. c.*, pag. 228.

(3) *l. c.*, pag. 228, 226.

differenti alla dottrina della fede (1): « *porro si quis bene consideret, facile videbit quod in verbo Dei scripto plura omnino sunt quae* ***non directa intentione,*** *sed* ***pure per concomitantiam*** *a Deo inspirata fuerunt, ac per hoc, revelata* ». In quanto rivelate, « ***res fidei dicendae sunt, non tamen res fidei*** *facientes ad aedificationem doctrinae christianae* » (2).

È tempo di tornare al vivo della questione. Abbiamo mostrato come secondo l' insegnamento esplicito di s. Tommaso e secondo i *principî* ammessi tuttora dalla scuola tomistica, non ogni asserzione della sacra Scrittura è oggetto diretto di fede divina e cattolica; onde cade di per sè l' argomentazione de' nuovi teologi, relativa al diritto esegetico della Chiesa su *tutta* la Scrittura.

Ma non ignoriamo che la teologia moderna si mostra, in genere, poco favorevole a quei principî tomistici, e che per conseguenza molti nostri lettori, se non tutti, riterranno come evidente che ogni rivelazione divina, qualunque ne sia l' argomento, è per sè oggetto di vera fede. Ma di qui a sostenere che la Chiesa ha il diritto illimitato d' interpretare autenticamente *tutti*

(1) Il nome *obiectum accidentarium* combina con la formola di san Tommaso: *revelata per accidens;* ma il senso è diverso. Per il Billot, infatti, quest' *obiectum accidentarium* è tuttavia oggetto *diretto* e *immediato* di fede, mentre per s. Tommaso, fedele in ciò al principio: « nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum », i *revelata per accidens* son oggetto di fede solo *indiretto*, in quanto cioè è di fede l'ispirazione e la verità della sacra Scrittura. — *Summa theol.*, I, q. XXXII, a. 4 in c.

(2) *l. c.*, pag. 231, 233.

i passi biblici — anche quelli che non riguardano menomamente le *res fidei et morum* — ci corre un bel tratto. Bisogna dimostrare infatti due cose: primieramente, che ogni asserzione biblica è, in senso vero e proprio, una *rivelazione divina;* poi, dimostrato ciò, provare che ne segua necessariamente, da parte della Chiesa, il diritto d' interpretare in modo diretto quella medesima rivelazione. Ora l' una e l' altra ipotesi, a nostro giudizio, è falsa.

A cominciar dalla seconda, è evidente, come fa osservare il p. Nisius, che il semplice fatto della rivelazione divina, per cui una cosa deve esser creduta *fide divina* non conferisce alla Chiesa il diritto d' interpretarla. Altrimenti bisognerebbe ammettere che la Chiesa ha il diritto d' interpretare tutte le rivelazioni private, e, conseguentemente, il diritto di definire infallibilmente quali di queste furono vere rivelazioni, ciò che nessun teologo sin qui ha mai osato sostenere. — Si dirà forse che il diritto esegetico della Chiesa, rispetto alla sacra Scrittura, scaturisce dal fatto, che tutta la rivelazione biblica è affidata alla Chiesa, ciò che non ha luogo per le rivelazioni private. « Ma — risponde il Nisius — se è necessaria una determinazione speciale, perchè si possa attribuire alla Chiesa il diritto d' interpretare la divina rivelazione, sorge spontanea la domanda se questa sia l' unica condizione richiesta, o non se ne abbiano da aggiungere ancora altre. In realtà, non si vede un nesso logico necessario, tra l' essere una rivelazione affidata in qualche modo alla Chiesa, e il diritto, per parte di questa, di interpretarla positivamente. Si può concepire infatti, senza difficoltà, che una parte di ciò ch' è stato rivelato da Dio nelle Scritture trasmesse alla Chiesa, possa, senza ulteriore spiegazione e nella forma originaria in cui giace, essere adibito da questa

ad ammaestramento ed edificazione de' fedeli » (1). Nè si obbietti, che « un deposito d' ordine intellettuale non è conosciuto se il depositario non percepisce il senso delle verità ivi contenute, e che la Chiesa non può custodire il suo deposito se non lo conosce » (2); giacchè, quando la purità della fede non corre alcun pericolo, e si tratta della sola edificazione de' fedeli, basta che la Chiesa abbia del suo deposito quella conoscenza che ne può avere ogni uomo ragionevole, senza alcun bisogno di supporre un carisma speciale d' infallibilità, per la esegesi d' ogni singola proposizione (3), anche quando queste proposizioni non hanno nulla da vedere con l' oggetto proprio del suo magistero autentico, assegnatole da Cristo.

Pertanto, siam pienamente d' accordo col Nisius, che l' esser le rivelazioni affidate alla Chiesa non implica punto, in favore di questa, quel diritto d' interpretazione che le voglion rivendicare alcuni teologi recenti; se la Chiesa l' abbia o no di fatto, è questione che va risoluta alla luce di ragioni *positive*. Ora —

(1) *Ztschr. f. kath. Theol.*, 1899, pag. 487. — Cf. Billot, *op. cit.*, pag. 232: Le cose bibliche per sè indifferenti alla dottrina della fede, appunto perchè tali, furono rivelate da Dio *pure per concomitantiam*. Di qui viene che non v' è obbligo di conoscerle e crederle esplicitamente, nè fu necessario impedire le corruzioni degli amanuensi e de' traduttori: « *constat denique, non requiri in supradictis rebus authenticam Ecclesiae interpretationem sive propositionem, easdemque res hac de causa contradistingui in Tridentino a rebus fidei et morum.... Licet enim sub eo tenore quo ex Dei revelatione descenderunt, res fidei dicendae sint, non tamen res fidei facientes ad aedificationem doctrinae christianae* ».

(2) *Revue biblique*, 1900, pag. 139.

(3) Questo carisma è anche meno necessario, per non dire affatto superfluo, quando, col Vinati, si restringa il diritto esegetico della Chiesa a' que' soli *asserta*, il cui senso è chiaro e manifesto.

anche a prescinder dal fatto, per sè importantissimo, che la tradizione teologica non ha punto riconosciuto tal diritto alla Chiesa (1) — per poco che si consideri che cos'è la Scrittura e che cos'è la Chiesa, si vedrà subito quanto arbitraria e insostenibile sia la nuova teoria. Se la Bibbia fosse essenzialmente, come immaginarono i Protestanti del secolo XVI, il codice divino della fede, si capirebbe senza difficoltà che la Chiesa, maestra della fede, dovesse avere la prerogativa d'interpretarla infallibilmente in tutti i suoi versetti. Ma, di fatto, la Bibbia non fu ispirata da Dio a questo scopo; basta leggerla per rimanerne persuasi. Il codice della fede non è un libro morto, ma una autorità vivente: la Chiesa. La Bibbia è essenzialmente un libro di *edificazione;* è un istrumento prezioso che Dio ha dato alla Chiesa, perchè « *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia* » (2 Tom. III, 16); ma nulla più di un utile e prezioso istrumento.

In nessun luogo noi leggiamo che Dio abbia fondato la sua Chiesa, allo scopo di creare un collegio infallibile di maestri d'esegesi biblica. Mai Gesù non ha detto agli apostoli: — andate e spiegate la Bibbia; ma piuttosto: — andate ed insegnate ciò che ***io*** vi ho detto. Nè ha promesso la sua assistenza alla Chiesa, se non per tramandare e interpretare infallibilmente il *suo* insegnamento. Quest'insegnamento è contenuto in parte nel Testamento Antico e più completamente nel Nuovo, e la Chiesa avrà quindi naturalmente il diritto di determinare e di spiegare tutti

(1) Si vedano gli autori citati dal dott. Vinati come contrari al suo modo di sentire, e il cui numero si potrebbe facilmente aumentare di molto. *Divus Thomas*, 1886, pag. 51-53.

i passi biblici che si riferiscono ad esso; ma il resto della Bibbia è fuori dell' ambito assegnato da Cristo al suo magistero autentico. — La Chiesa ha ricevuto in deposito tutta la Bibbia: essa la presenterà autorevolmente ai fedeli come ispirata da Dio, impedirà che libri profani si mescolino ai sacri, determinerà il vero senso della rivelazione ivi contenuta — perchè di questa rivelazione è dessa la maestra autentica, — condannerà infallibilmente, per la stessa ragione, ogni interpretazione che potesse offuscare la purità della fede e della morale cristiana; ma quando è salva la fede, nè resta compromesso lo scopo della Scrittura, ch' è la edificazione, non appartiene punto alla Chiesa, in virtù delle promesse del Cristo, di stabilire il senso ermeneuticamente vero di que' passi biblici che non han nulla a vedere con le *res fidei et morum*, oggetto proprio del suo magistero.

Tutto ciò resta vero e inconcusso, anche ammettendo l' opinione degli antichi Dottori, che ogni asserzione biblica è una rivelazione divina. Ma siffatta deplorevole confusione tra rivelazione e ispirazione, non si può perdonare ad un teologo moderno. Tutta la Bibbia è ispirata, ma non tutto ciò ch' è nella Bibbia è per il fatto stesso rivelato: « *quamvis verum sit in Scripturis multa etiam* ***revelata*** *scriptoribus fuisse, non tamen hoc semper fieri debuit aut factum est quamvis omnia* ***inspirata*** *sint* » (1). La Bibbia non è una somma teologica, nè un catechismo. E qui ci si per-

(1) Ubaldi, *Introd. in Sacr. Script.*, vol. II, Roma, 1878, pag. 103.

metta citare una bella pagina del p. Lagrange, che togliamo dal suo nuovo libro: *La méthode historique, surtout à propos de l'*A. T. (1): — « Durante la controversia protestante - scrive egli - si è ripetuto spesso che non tutto il domma si trova nella Scrittura, perchè gli scrittori sacri neppur si proponevano sempre d'insegnarlo: pigliavan la penna, in questa e quella circostanza, talora per insegnare, ma spesso altresì per incoraggiare, consolare, raccomandare.....; un esempio: la lettera a Filemone. Si può aggiungere che in tutto il Salterio, così pieno di belle verità religiose, il salmista non si propone mai direttamente d'insegnar la verità religiosa, poichè si rivolge a Dio, cui non pretende certo d'istruire, nel confessargli i propri peccati e nell'implorarne aiuto; nè parimenti vuol dargli lezione di cose storiche o naturali. Si può chiedere pertanto, se lo scopo proprio dell'ispirazione è d'insegnare; e sembra veramente che non sia il suo fine immediato, per poco che si badi a distinguere la rivelazione dall'ispirazione. Certo, l'insegnamento divino è contenuto nella Bibbia; ma, se si tratta delle verità religiose, Dio le ha insegnate per mezzo della rivelazione, e non è necessario che questa sia contemporanea all'ispirazione: se si tratta de' fatti connessi con la salute eterna, non v'era bisogno che fossero insegnati da Dio nel loro aspetto naturale e storico, almeno ordinariamente, poichè ognuno può conservarne memoria.

« L'ispirazione è un carisma *ad scribendum*. Ora di sua natura, la scrittura ha per scopo di fissare e di conservare una conoscenza anteriormente acquistata. Il carisma, pertanto, dell'ispirazione non ha per oggetto principale d'insegnare, ma di conservare il ri-

(1) Paris, Lecoffre, 2ª ediz., 1904, pag. 89 sg.

cordo delle verità rivelate e de' fatti storici, che ci mostrano l' ordine e il progresso della rivelazione, benchè lo scopo dello scrittore possa essere anche l' insegnamento. Il concetto dell' ispirazione è più vasto ».

Se non che il dott. Vinati protesta di distinguere molto bene la rivelazione dall' ispirazione, e di non sostener punto che ogni asserzione biblica appartenga al deposito della rivelazione strettamente intesa. Ma ciò non toglie — aggiunge — che ogni asserzione dell' agiografo *ut talis*, è affermazione di Dio stesso; e ciò basta perchè sia oggetto di fede divina e cattolica. — È vero che il concilio vaticano definisce: « *fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio,* ***tamquam divinitus revelata*** *credenda proponuntur* » (1). Ma la difficoltà — dice egli — è solo apparente; giacchè: « *cum extra controversiam prorsus sit* [sic] *principium supra allatum, in quo nostrum argumentum innititur " quodlibet nempe assertum a Deo ut ordinis supernaturalis auctore prolatum atque ab Ecclesia propositum etiam tantum implicite ut credendum, esse saltem quoad se obiectum fidei catholicae ,, necessario consequitur quod in loco adducto Conc. Vat. vocabulum* ***revelata,*** *uti solent theologi* [sic], *cum agunt de obiecto formali fidei, sumendum est late, prout nempe exprimit generatim, quae sunt obiectum locutionis divinae, sive haec sit* ***revelatio*** *proprie et stricte dicta sive tantum* ***inspiratio*** ». E infatti, « *ratio cur revelatis a Deo firmissimus fidei assensus est praebendus, non est formalitas, qua ipsa stricte sumpta distinguuntur ab assertis divinis res naturales vel historicas respicientibus, sed ea qua cum hisce conveniunt, nempe esse dicta a Deo.*

(1) Const. *De fide cath.*, c. 3.

Theologi itaque qui docent obiectum formale fidei catholicae esse Deum ut revelantem res credendas, vocabulum ***revelantem*** *lato sensu sumere debent* [sic], *prout exprimit divinam locutionem, quia manifestum est, ut docet Suarez, quod ratio formalis fidei est dici a Deo* » (1).

Quanto tutto ciò sia vero ed esatto, risulta chiaramente da quel che s' è detto più sopra, nel breve *excursus* attraverso la teologia scolastica. — Ma esaminiamo la questione in se stessa. Il Vinati afferma due cose: 1° che « *iuxta catholicae doctrinae principia pro certo est habendum quod asserta hagiographi ut talis formaliter spectati sunt vere et proprie asserta Dei* » (2); 2° che questi « *asserta Dei* », in quanto contenuti nella Scrittura e implicitamente proposti a credere dalla Chiesa, sono perciò oggetto, *saltem quoad se,* di fede *cattolica.* Cominciamo dalla prima affermazione.

Che ogni asserzione dell' agiografo *ut talis* sia in senso vero e proprio un *assertum Dei,* è, per il Vinati, una verità ammessa come certa da tutti i cattolici (3), il che può dispensare da una dimostrazione. Ma anche più sopra egli riteneva che *tutti* i teologi fossero del suo avviso circa l' oggetto formale della fede, e le cose stavano, di fatto, alquanto diversamente.

Noi non sappiamo quale idea precisa il Vinati si faccia dell' ispirazione, che però, secondo lui, « ***est vere ac proprie dicta*** *locutio divina* ». — La concepirebbe egli, per avventura, come fu intesa in genere nell'antichità

(1) *Divus Thomas*, 1903, pag. 262-264.
(2) *l. c.*, pag. 263-264.
(3) *l. c.*, pag. 259.

— almeno *in teoria* — quale cioè una *dettatura* divina, che l' agiografo doveva mettere fedelmente in iscritto, parola per parola? Non crediamo. Probabilmente egli intende l' ispirazione al modo franzeliniano (1): le parole, lo stile sono dell' agiografo, ma tutti i pensieri son somministrati da Dio, sia per *rivelazione*, quando si riferiscono a cose ignote all' agiografo, sia per *positiva suggestione*, quando si tratta di cose già note (2). — In questo caso, noi comprendiamo senza difficoltà come ogni asserzione biblica possa dirsi, in senso rigoroso, un' asserzione divina. Quantunque, infatti, l' agiografo non sia ridotto qui a una semplice macchina da scrivere, come nella vecchia teoria dell' ispirazione verbale, è chiaro tuttavia che la sostanza delle cose scritte appartiene a Dio e non già all' agiografo, al quale non resta, in fondo, altra responsabilità che quella delle imperfezioni di lingua e di stile, nonchè di qualche sproposito di grammatica. Chi parla veramente è Dio ed egli solo: ogni pensiero, pertanto, ogni giudizio, ogni affermazione della Bibbia è un pensiero, un giudizio, un' affermazione divina. Ma, per carità, non ci dica allora il Vinati, che *tutti* i cattolici la pensano, su tal punto, come lui.

---

(1) Cf. *Divus Thomas*, 1886, pag. 22.

(2) La differenza è puramente accidentale e fondata sull' etimologia di *revelatio*, ch' è per sè manifestazione di cosa sconosciuta: pertanto, « *si revelatio intelligitur sensu minus stricto sed frequentatissimo, veritatis propositio ab ipso Deo facta, sane inspiratio quaevis ad scribendos libros sacros erat revelatio, quae primum quidem fiebat interne in mente hominis inspirati, ut deinde per scriptionem tamquam verbum Dei proponeretur Ecclesiae, et obiectum fidei constitueret tam pro ipso homine inspirato quam pro aliis, quando tamquam veritas inspirata satis propositum erat* ». FRANZELIN, *De divinis Scripturis*, pag. 354.

Noi sappiamo, per conto nostro, di un certo Lessio S. J. (+ 1623), il quale si faceva un concetto alquanto diverso dell'ispirazione biblica, ed insegnava, tra altro, le due proposizioni seguenti:

1.° *Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula eius verba inspirata* (suggesta seu dictata) *esse a Spiritu Sancto.*

2.° *Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratae* (suggestae seu manifestatae) (1).

E nell'apologia di queste due proposizioni, e' poteva appellare all'autorità di un grande teologo d'allora, il Bellarmino (+ 1621), il quale le aveva insegnate già prima di lui (2).

---

(1) Queste proposizioni furono censurate dalle facoltà teologiche di Lovanio e di Douai; ma siffatta censura non riuscì ad ottenere l'approvazione della Sorbona, e fu positivamente riprovata dalle facoltà teologiche di Magonza, Treviri, Ingolstad e Roma. Che nelle proposizioni la parola *inspirare* abbia il senso da noi indicato tra parentesi, risulta chiaro dall'*usus loquendi* di quel tempo, dal contesto, e sopratutto dalle nette spiegazioni del Lessio medesimo. Cf. Kleutgen, *Opusc. de sent. Lessii*, n. 3 e 4.

(2) Nelle *Controversiae*, infatti, pubblicate dal Bellarmino poco dopo, egli afferma esplicitamente che, tolti i profeti, « *aliis scriptoribus Deus non semper revelabat ea quae scripturi erant, sed excitabat ut scriberent ea quae viderant vel audierant, quorum recordabantur, et simul assistebat ne falsi aliquid scriberent* ». - *Tract. De Verbo Dei*, l. I, c. 15 ad. 1.m — È chiaro che *revelare* è qui preso in quel senso generico che il Franzelin diceva *minus strictum sed frequentatissimum*. Il Bellarmino e il Lessio dicono perfettamente la stessa cosa: « *Nos docemus* — così il Lessio spiega il suo pensiero — *ut aliquid sit Scriptura sacra non esse necessarium ut omnia verba, aut omnes omnino sententiae sint auctori positive et immediate inspirata a Spiritu sancto proponente, et formante in ipsius intellectu singula verba et singulas sententias scribendas; sed sufficere ut auctor hagiographus divinitus*

Lo stesso affermava di lì a non molto un altro illustre teologo ed esegeta della Compagnia di Gesù, il Bonfrère (+ 1642), con la sua nota distinzione tra l'*inspiratio antecedens* e l'*inspiratio concomitans* (1): « ***Antecedenter*** — egli scrive — *se habet Spiritus sanctus cum inspirat, revelat, demostrant quae dicenda scribendave sunt, ita ut de suo, marteve proprio nihil addat scriptor, sed ea duntaxat scribat, quae a Spiritu sancto inspirata revelataque sunt; ad eum modum quo discipulus magistro dictante excipit quae ab eo proferuntur.... — **Concomitanter** sese habet Spiritus sanctus, cum non ad modum dictantis et spirantis se habeat, sed ad eum modum, quo qui alterum scribentem oculo dirigeret, ne in re quapiam erraret. Hoc enim modo potest Spiritus sanctus scriptorem hagiographum dirigere, ut in nullo eum errare fallive permittat; cum enim prae-*

---

instinctus ad scribendum ea quae vidit, audivit, vel aliter novit, habeat infallibilem assistentiam Spiritus sancti quae non permittat eum falli etc. ».

(1) Il Bonfrère parla di un terzo modo col quale « *potest concipi Spiritum sanctum sese cum sacris Scriptoribus habere* », cioè ***consequenter***, e ammette che anche questo terzo modo basta « *ut aliquid sit Scriptura sacra et verbum Dei* ». È, in fondo, ciò che affermava il Lessio nella terza delle sue celebri proposizioni: « *Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus sancti scriptus, si Spiritus sanctus postea testetur, ibi nihil esse falsum efficitur Scriptura sacra* ». Il Lessio spiegando poi nella sesta delle *antitheses*, dirette da lui al Vescovo di Mecheln (1588), questa sua proposizione, dichiarò non affermare che un tal libro sarebbe *sempliciter* Scrittura sacra, ma solo « *quod ad auctoritatem infallibilem pertinet* », nè, a *fortiori* ritenere che alcuno de' nostri libri canonici si trovasse di fatto [ciò che dipoi il concilio vaticano ha solennemente escluso] in quelle condizioni. Parimenti il Bonfrère non crede « *hoc tertio modo Spiritum sanctum aliquando usum in iis quos habemus sacrae Scripturae libris, absolute tamen nihil vetat uti* ».

sciat quid ille scripturus sit, ita ei adstat, ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset adfuturus. Hic modus videtur a Spiritu sancto conservatus in historiis, dictis aliorum factisque referendis, quae vel visu cognita, vel auditu ab hominibus fide dignis accepta fuerant. Ita Evangelia, ita Acta Apostolorum, ita Machabaeorum libri, ita caeteri libri historici a prophetis aliisve conscripti; nisi cum res ob antiquitatem vel remotionem temporis aut locorum arcanae et incognitae referendae fuerunt, uti factum a Moyse in Genesi; tunc enim necessarius fuit primus modus » (1).

---

(1) *Praeloquia in Script. Sacram* (1626), presso MIGNE. *Script. S. cursus completus*, tom. I (1863) col. 109-110. - A prima vista può sembrare, che il Bonfrère riduca l'ispirazione dei libri storici a una semplice *assistenza negativa*, come fece più tardi il Jahn. Ma non è vero. Egli riconosce infatti, più sotto, la necessità di un *impulsus divinus:* « *licet in hoc* [*secundo*] *modo non se habeat antecedenter divina inspiratio, qua singula demonstrentur et inspirentur, non deesse tamen Scriptori initio inspirationem quamdam generalem scribendi talem historiam, vel pulchras gnomas ad vitam moresque bene componendos, vel quid aliud, licet haec inspiratio sit fere interna et occulta* » col. 113. Di più, ha cura di avvertire che spesso il primo modo d'ispirazione si mescola col secondo, e che, in ogni modo, Dio è sempre pronto a suggerire e apprendere allo scrittore ciò di cui si fosse dimenticato, o ch'è necessario perchè non erri. Pertanto, non si travisa forse il pensiero del Bonfrère, intendendo la sua *ispirazione concomitante* come una vera *direzione* di Dio, e quindi essenzialmente positiva, la quale però non ha bisogno di venire continuamente all'atto in modo positivo. — Iddio — ci si permetta un paragone un po' volgare — agirebbe con l'agiografo, come suole ogni cocchiere con un buon cavallo: dato che gli abbia il primo indirizzo, se vede che il cavallo va avanti da sè, come deve, e sulla retta via, lo lascia andare tranquillamente, pur badando sempre che non intoppi, e, ne' bivii, non sbagli la strada. Qualcosa di simile, pensiamo, ha voluto dire il Bonfrère con la sua *ispirazione concomitante*, e, per conto nostro, non crediamo che il vero

Anche la scuola tomista non si mostrava del tutto aliena da siffatte concezioni. Il Gonet, ad esempio, si pone chiaramente la questione se tutto nella Bibbia debba ritenersi dettato e suggerito dallo Spirito santo, e risponde senza esitazione, di no, appellandosi, oltre che all' autorità di parecchi, allo stesso buon senso. « *Nam* — ei dice — *in divinis Scripturis multae res et verba continentur, quae scriptoribus sacris naturaliter nota et manifesta fuere, ut cum v. gr. apostolus scripsit in suis epistolis:* ***Lucas est mecum solus, Trophimum reliqui infirmum, salutant vos tales etc.*** *Ergo non fuit opus ut Spiritus sanctus propositiones illas, aut verba haec materialia, ad eas vel similes exprimendas necessaria, in mentibus Scriptorum efformaret* », ma bastò una « *specialis assistentia Spiritus sancti, ut nihil falsum aut indecens* [agiographus] *loquatur* ». Infatti « *sicut in necessariis Deus deesse non solet, ita nec in superfluis redundare: superfluum autem fuisset de novo infundere supernaturaliter, quod iam naturali notitia cognitum atque perspectum sacris scriptoribus erat* » (1).

---

concetto dell' ispirazione biblica richieda nulla di più. È innegabile tuttavia, che il Bonfrère ha qua e là qualche espressione un po' duretta: tutta la sua attenzione è rivolta all' infallibile verità della Bibbia, e si esprime quindi non di rado come se l' unico scopo ed effetto dell' ispirazione concomitante fosse quello d' impedire l' errore.

(1) *Clypeus Theol. thom.*, tract. X, disp. II, art. I, ed. VI, Lugduni, vol. IV (1681), pag. 248. - Il Granelli nel *Divus Thomas* (1903, fasc. V), ripete lo stesso argomento: « *Sedulo attendere debent lectores ad distinctionem... inter revelationem et inspirationem. Quemadmodum non datur in S. Scriptura revelatio scientifica, ita, saltem generatim loquendo, nec revelatio historica. Etenim, abstractione facta ab iis factis, quae, suapte natura, implicant aliquod dogma, reliqua quae narrantur ab hagiographis, ab eisdem cognosci poterant mediis naturalibus, quibus pollebant sicut cateri suae aetatis scri-*

Nè altrimenti la pensava il Frassen, il celebre teologo scotista del sec. XVII (1620-1711); il quale adotta e ripete, con lievissime modificazioni, la teoria del Bonfrère: anche per lui, ne' libri storici sopratutto, non ebbe luogo se non una *inspiratio concomitans*, consistente in una semplice *direzione* e *assistenza* dello Spirito santo (1).

L' oratoriano Richard Simon (+ 1712), il padre della critica biblica, ripeteva, verso quel medesimo tempo, le stesse cose (2). Non bisogna credere — egli dice — che gli agiografi cessassero, perchè ispirati, di essere uomini e d' agire come esseri ragionevoli e liberi. Via pertanto la vieta concezione che Dio stesso abbia loro dettata parola per parola tutta la Sacra Scrittura. Ma non v' è bisogno neppure di supporre che Dio somministrasse e suggerisse loro positivamente ogni singolo pensiero, ogni singola idea: basta ammettere, specialmente ne' libri storici ed apostolici, che lo Spirito santo dirigesse gli agiografi e li preservasse, con la sua assistenza, da ogni errore.

La stessa dottrina fu propugnata, non senza qualche esagerazione, attraverso i secoli XVIII e XIX

---

ptores. Haec quidem potuerunt per accidens a Deo illis directe manifestari, hoc tamen non est a priori praesumendum, sed firmiter probandum. Revera Deus, qui non deest in necessariis, non redundat in superfluis, unde non est supponendum Illum voluisse, mediis prorsus extraordinariis, ea hagiographis nuntiare, ad quorum notitiam adipiscendam illis ordinaria media non deerant » pag. 494. E più sotto: « *Inspiratio, cum non includat in suo conceptu revelationem, non suppeditat sacris scriptoribus ideas et notiones rerum, quarum notitiam mediis prorsus naturalibus ipsi assequuntur* » pag. 497.

(1) *Disquisitiones biblicae*, tom. I, Paris, 1682, lib. I.

(2) In vari scritti. Cf. specialmente *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, 1689, ch. XXIII-XXVI.

dai migliori teologi ed esegeti cattolici (1); e a' nostri giorni, è un domma, se non per tutti, certo per la massima parte degli studiosi della Bibbia. La piccola reazione, tentata specialmente dal Franzelin, e che ebbe gran fortuna per un po' di tempo, va ormai perdendo terreno di giorno in giorno (2).

(1) Basterà cit. il Du Pin (+ 1719), il Chrismann (fine del sec. XVIII), il Calmet (+ 1757), il Jahn (+ 1836), il Haneberg (+ 1876), il Janssens (+ 1855), il Drey (+ 1853), l'Aberle (+ 1876), il Kuhn (+ 1887), a non parlar de' viventi. L'esagerazione è che alcuni, specialmente il Jahn, vogliono ridurre l'ispirazione a una mera assistenza negativa, o almeno trascurano di porre convenientemente in rilievo l'*impulsus divinus*, e la *direzione* generale dello Spirito santo.

(2) Le ragioni invero su cui poggiava, eran talora così fragili, che a stento s' arriva a capire come per tanto tempo si sia potuto accettarle per buone. Ad esempio, uno de' più forti argomenti del Franzelin contro la sentenza del Jahn e del Bonfrère, è il seguente: « *si ea esset notio inspirationis et si Scripturae eo solum sensu essent inspiratae, oecumenica concilia et summus Pontifex possent scribere libros vel certe documenta definitionum per inspirationem, et charisma inspirationis proinde esset ordinarium. Re etiam vera alia praeter scripturas existerent documenta inspirata. Atqui haec omnia oppido falsa sunt* » pag. 368. Un altro franzeliano osserva che l'*impulsus divinus*, a scrivere e l'*assistentia divina* non ripugna sia stata concessa anche ad altri pii e santi scrittori, suscitati dalla Provvidenza divina in determinate epoche storiche della Chiesa. Anche le loro opere sarebbero adunque ispirate. — E perchè no? Dove sta scritto che l'ispirazione divina sia circoscritta ai libri canonici? Parecchie tradizioni monastiche riferiscono come le regole di questo o quell'ordine religioso fossero dettate letteralmente da Dio ai santi fondatori: siano vere o no queste tradizioni, poco monta; certo non ripugna che Dio l'abbia fatto, e in tal caso, non sarebbero queste regole più ispirate ancora de' libri canonici, secondo la stessa teoria franzeliniana? La differenza specifica de' libri sacri non dipende da un' ispirazione di natura speciale, propria ad essi soli, ma piuttosto dal fatto, notato più sopra dallo stesso Franzelin (pag. 364), che il canone delle Scritture, come il *depositum fidei*, s' è chiuso con l'evo apostolico.

Stando così le cose, il principio che il Vinati pone a base delle sua argomentazione, non appare tanto indiscutibile quant' egli crede: a esser franchi, anzi, non ci sembra affatto ammissibile. Quando, invero, l' agiografo, scrive liberamente ciò ch' egli sa, senza che intervenga alcuna rivelazione o speciale suggestione divina, non si capisce come la sua affermazione si possa dire, in senso stretto, un *assertum divinum*, e divenga *ipso facto* oggetto immediato di *fede divina*. La direzione e l' assistenza dello Spirito santo — spesso ignorata dall' agiografo — non muta la natura della cosa: *a priori*, anzi, neppure repugnerebbe, che l'asserzione dell' agiografo, in cose puramente profane, potesse, nonostante quella direzione ed assistenza, essere oggettivamente erronea (1). *Di fatto,* è vero, la tradizione costante della Chiesa ci assicura la piena veracità dei libri sacri; ma che perciò? Il teologo e l' esegeta cattolico dovranno ritener come teologicamente certo che l' errore non può trovarsi ne' libri ispirati; più ancora, se un giorno l' assoluta veracità della Bibbia fosse definita qual domma di fede

(1) Cf. LAGRANGE, *L' inspiration et les exigences de la critique*, Rev. bibl., 1896, pag. 500-501. Il giudizio dell'agiografo — osserva l' illustre esegeta, riferendosi all' enciclica *Providentissimus Deus* — in quanto è causato dal lume dell'ispirazione, non può non esser vero; ma questo lume potrebbe limitarsia rischiarare un dato aspetto delle cose, come a dire la relazione di queste con l' ordine della salvezza: « resterebbe quindi possibile che un punto veramente affermato dallo scrittore sacro fosse falso, non già in virtù dell' ispirazione, ma perchè l' ispirazione, *pur sempre in atto*, non farebbe cader la sua luce su quel lato dell' oggetto. D' altra parte, non ripugnerebbe nè alla sapienza nè alla bontà di Dio di volere un libro, ove attingessimo con piena sicurezza la scienza della salute, senza tuttavia che gli accenni del medesimo ai fatti contingenti fossero garantiti dalla veracità divina ».

— sinora è semplicemente una dottrina *theologice certa* (1) — essi dovrebbero condannare come un' eresia il negar fede a una affermazione propriamente detta de' sacri autori; ma ciò nonostante, quell' affermazione resterà sempre un' affermazione entitativamente uma-

(1) Cf. Nisius, *Die Encycl. Providentissimus und die Inspiration* in Ztschr. f. kath. theol., 1894, Heft 4.° Il p. Nisius combatte, in quest' articolo, le idee della *scuola larga*, condannate dall' enciclica, e raccoglie le varie prove teologiche, che metton fuori d' ogni dubbio la dottrina della stessa enciclica, circa la ispirazione di *tutta* la Scrittura e la conseguente infallibile veracità de' Libri santi. Alla questione, tuttavia, se questa dottrina sia una verità chiara di fede, a cui cioè non si possa contraddire sotto pena d' eresia, il Nisius, con la maggior parte dei teologi moderni, non osa rispondere affermativamente. « Come abbiam veduto — egli dice — l' insegnamento della Scrittura su tal punto non è così esplicito e aperto, che la dottrina contraria si trovi con esso in evidente contraddizione. Per contro, è vero, l' insegnamento della Tradizione è superiore ad ogni dubbio; tuttavia il fatto dell' ispirazione d' ogni anche più minuta particolarità, non è tale di sua natura, da esser spesso menzionato, e così solennemente affermato dal pubblico magistero ecclesiastico, come la divina autorità delle Scritture in genere, e nelle cose di fede e di costumi in ispecie. S' aggiunga che alcuni dei testi esaminati più sopra, quantunque non contengono una negazione propriamente detta della vera dottrina, tradiscono nondimeno una tal quale incertezza, e la mancanza di una persuasione universale e costante. Una definizione perentoria della Chiesa non fu data nè dal concilio tridentino, nè dal vaticano... Quando badiamo, infine, come parecchi teologi ortodossissimi si espressero più o meno dubbiosamente su tale dottrina, o ne negarono almeno il carattere di verità indiscutibile di fede, e come negli ultimi tempi, la stessa fu fatta oggetto di controversia sotto gli occhi medesimi dell' autorità suprema, a gran pena possiamo credere si tratti di un domma di fede manifesto e chiaro, obbligante tutta la Chiesa. Il che non vuol dire, per altro, che la si possa considerare come una questione aperta, e una libera controversia teologica » pag. 675-677.

na; la quale, pertanto, non potrà mai essere oggetto *diretto* e *immediato* di fede divina (1).

La conseguenza ci sembra affatto evidente (2); e non deve far meraviglia, perciò, se altri l'aveva dedotta prima di noi. Un illustre teologo del sec. XVIII, pur combattendo come un errore la teoria del Holden, che sembrava limitare l'ispirazione biblica alle sole cose attinenti alla fede e ai costumi, affermava chiaramente, d'altra parte, che oggetto di fede è ciò solo che Dio ha rivelato, e non già quel che gli uomini han scritto *ex propria scientia*, sia pure con l'assistenza e sotto la guida dello Spirito santo: « *Illud*

---

(1) Si rilegga il bell'articolo di S. Tommaso già citato: *Summa theol.* I, q. XXXII, a. 4. — Lo stesso, come s'è detto, sembra attestare chiaramente il Gasser nella risposta all'anonimo emendatore, che voleva sopprimere la clausola *in rebus fidei et morum.*

(2) E tale è anche per il Franzelin, il quale si basa appunto su questa logica conseguenza, per rigettare la teoria del Jahn e del Bonfrère circa la natura dell'ispirazione biblica. Secondo questa teoria, egli dice, i fatti narrati da san Luca negli Atti *(quod idem valet* — osserva — *de aliis narrationibus historicis et doctrinis moralibus Bibliorum)* « *illa facta in se ipsis non sunt a Deo manifestata sed ab homine tantum, licet ex divina assistentia infallibiliter certum sit, facta accidisse ita, ub ab homine narrantur. Quia igitur haec assistentia supponitur revelata, poterit in revelatione divinae assistentiae censeri implicite revelata veritas factorum quae narrantur; non tamen facta erunt revelata explicite et in seipsis. Qui ergo ea facta negaret, peccaret contra fidem, quia negaret verbum Dei revelantis assistentiam et in assistentia infallibilem veracitatem narrationis, non autem negaret verbum Dei explicite revelantis ipsa facta in seipsis, quia huiusmodi verbum nullum existeret.... Atqui haec omnia* — conchiude egli con quel tono cattedratico e reciso che gli è abituale — *sunt prorsus falsa et absurda. Ergo falsus est ille conceptus inspirationis ex quo haec sequuntur.* (*De Script.*, pag. 369). - Noi aspettiamo ancora la dimostrazione dell'*Atqui.*

solum ex libris divinis fide divina credendum est, quod tamquam doctrina revelata refertur; facta vero, quae nec antea, nec in actuali scriptione revelantur, fide divina proprie non sunt credenda » (1).

Ma, dirà taluno, non è dottrina costante di tutta la tradizione cattolica, e definita anche solennemente ne' concili, che la Scrittura è *verbum Dei*, e che Dio è *autore* della medesima?

Certo; ma si tratta di ben intendere queste formole tradizionali, che per se stesse sono abbastanza elastiche. Infatti, non chiamiamo, anche oggi, *parola di Dio* la predicazione de' sacri ministri? eppure a nessuno verrà in mente di prender tale espressione in un senso troppo stretto, che farebbe ridere. La sacra Scrittura è *parola di Dio*, in quanto contiene la rivelazione divina, e in quanto è l' opera di scrittori ispirati da Dio. Qual sia, per tanto, il senso esatto della formola, deve dedursi dalla *substrata materia*, e dalla natura dell' ispirazione, quale ci viene rivelata dai fonti della fede e dall' esame dei sacri libri.

Gli antichi Padri che, vittime delle concezioni giudaico-alessandrine e talmudiste, immaginavano la Scrittura come realmente dettata, parola per parola, dallo Spirito santo, dovevano intendere quella formola in un senso affatto materiale: col modificarsi il concetto d' ispirazione, si modificò, naturalmente, anche l' interpretazione della formola.

Lo stesso si dica della formola: *Deus auctor Sacrae Scripturae*. È stato un errore fondamentale del

(1) Ph. Chrismann, *Regula fidei catholicae et collectio Dogmatum credendorum*, nel *Cursus theologiae* del Migne, t. VI (1865) col. 907 e 908. Il Kleutgen (*Theologie der Vorzeit*, vol. I, 50 n. 29-41) ha cercato di confutare questa dottrina del Chrismann, ma basta leggere tale confutazione, per persuadersi anche più che il Chrismann aveva ragione.

Franzelin e de' teologi che l'han seguito il voler prendere le mosse da questa formola, per determinare la natura e gli effetti dell'ispirazione (1). Secondo la tradizione, infatti, sancita dalle definizioni conciliari, i libri della sacra Scrittura non son detti già *ispirati, perchè Deum habent auctorem;* ma *Deum habent auctorem perchè sono ispirati* (2). È arbitrario quindi voler derivar la natura dell'ispirazione dalla nozione « *Deus auctor* »; è questa nozione invece, per se stessa vaga ed elastica (3), che deve esser determinata dal

(1) Cf. LAGRANGE, *L'inspiration des livres saints*, Rev. bibl., 1896, pag. 206; P. D. ZANECCHIA, *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, Roma, 1902, pag. 9-36.

(2) Conc. Vat., Sessio III, *Const. dogm. de fide cath.* c. 3: « *Eos (libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet.... propterea quod, Spiritu sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* ».

(3) Il Franzelin fa osservare che, quantunque il nome di *autore (auctor)* abbia per sè un significato vago e generico, il termine complesso *auctor libri*, ha un senso molto ben determinato e fisso. Ma anche a prescindere dal fatto che Dio non è detto *simpliciter* autore de' libri sacri, ma autore *in quanto* gli ha ispirati, è chiaro che non si può applicare materialmente a Dio la nozione d'*autore* nel senso ordinario della parola. Infatti, se Dio è autore de' libri sacri, non ne è il solo autore, ma anche l'agiografo ha pieno diritto a un tal titolo, ciò che non avviene se non ne' libri sacri. Si tratta, pertanto, d'una semplice analogia, onde nessun teologo tedesco oserebbe chiamare Iddio lo *Schrifsteller* de' libri sacri, ma si limita ad usare il vocabolo latino *auctor*. Del resto, non è esatto dire che il termine complesso *autore d'un libro*, abbia un significato affatto determinato e fisso: anche nel linguaggio ordinario l'espressione è suscettibile di varie sfumature, secondo la *substrata materia*. — « *Liber* — osserva giustamente lo Zanecchia — *formalem sui rationem habet a compositore.... Quoniam vero multis modis potest aliquis concurrere ad compositionem libri, multipliciter eius auctor reddi potest. Potest enim concurrere sive indicando scriptori argumentum in libro tractandum, sive suppeditando ei principaliora capita doctrinae*

concetto teologicamente esatto dell' ispirazione: giacchè *in tanto* Dio è autore de' Libri sacri, *in quanto* sono ispirati. La formola quindi: *Deus est auctor librorum sacrorum* », non prova punto che ogni asserzione biblica debba essere considerata, in senso rigoroso, come un *assertum divinum.*

La medesima osservazione va fatta circa l'espressione pur essa tradizionale, che gli agiografi furono lo *strumento* dello Spirito santo. Anche questa immagine è lungi dall' avere, nel linguaggio comune, un senso rigidamente fisso, e determinato: è strumento la penna con cui io scrivo; è strumento il servo che eseguisce fedelmente i miei ordini; è strumento l' abile e perspicace diplomatico di cui mi servo per far trionfare la mia causa ecc.

Il fatto, adunque, che tutta la Bibbia è ispirata, non porta con sè che tutte le cose affermate nella Bibbia siano oggetto *immediato* di fede divina.

Ma dato e non concesso che ogni asserzione biblica cadesse veramente e direttamente sotto il precetto di fede divina, ne seguirebbe forse, come vuole il Vinati, ch' essa è per il fatto stesso *obiectum fidei catholicae saltem quoad se?* — Abbiamo già udito la risposta negativa del p. Nisius; nè egli solo è di questo avviso. L' argomento su cui si fonda il Vinati è il seguente:

---

in illo evolvendae, sive proponendo omnia et singula in libro consignanda, et hoc vel quantum ad substantiam rerum, vel etiam quantum ad verba et expressivas formas. Dum uno vel alio ex his modis aliquis concurrit ad componendum librum, redditur vere et proprie auctor eius ». — *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis,* p. 91.

« *Omne assertum quod simul et auctoritate divina seu Dei testimonio firmetur, et ad depositum pertineat doctrinae credendae Ecclesiae divinitus traditum, saltem quoad se, est de fide catholica. Atqui omnia et singula asserta de quibus modo est sermo, auctoritate divina firmantur, atque ad praedictum depositum pertinent. Ergo* » (1). La maggiore del sillogismo non fa difficoltà; e poichè vogliamo ammettere, per il momento, che ogni asserzione biblica sia un *assertum divinum*, la questione versa specialmente sulla seconda parte della minore, se, cioè: *omnia et singula asserta Scripturae, etiam de fide per accidens, pertineant ad depositum doctrinae ab omnibus fide credendae Ecclesiae commisum* ». Questa proposizione, per il Vinati, è evidente: « *cum enim Scripturae ab Apostolis Ecclesiae sint traditae, ad praedictum depositum manifeste pertinent asserta omnia auctoritate divina firmata, quae in ipsis continentur* ». Ma già il dott. Buroni, citato dal Vinati, faceva osservare giustamente con s. Agostino, che Dio, nella Scrittura, non intende insegnarci nè la fisica, nè la storia naturale, ma solo le dottrine religiose e morali, e che perciò gli *asserta* relativi a cose profane non ci son proposti a credere come altrettanti punti di fede cattolica (2). È un errore grossolano, l'abbiam detto e lo ripetiamo, considerar la Bibbia, come un sillabo di cose da credere, come una serie di proposizioni insegnate da Dio agli uomini, mentre la Bibbia è principalmente un libro d'edificazione. Il Granelli fa al Vinati la stessa osservazione: « *Bene percipimus* — scrive egli — *omnia asserta hagiographi formaliter qua talis esse de fide divina*

(1) *Divus Thomas*, 1886, pag. 20.
(2) In *La sapienza*, vol. VII, pag. 113.

quoad se et simpliciter (1), *attamen quod omnia et singula sint de fide catholica, ita ut veritas historica cuiusdam etiam minimi adiuncti, ex gr. quod canis Tobiae caudam moveret, sit a Deo proposita ut fide catholica credenda, plane non intelligimus. Re quidem vera, omnia quae pertinent ad scientias naturales vel ad historiam profanam Deus noluit docere ut nulli saluti profutura; ergo etiamsi possint esse obiectum fidei divinae, nequeunt esse obiectum fidei catholicae, utpote quae non sint doctrina Dei, et ideo non pertinent ad depositum revelationis, quod Dominus Ecclesiae commisit custodiendum, explicandum, omnibus fidelibus proponendum* » (2). In altre parole, perchè una verità sia di fede cattolica, non basta che sia garantita dalla autorità divina, e proposta in modo generico ed implicito dalla Chiesa, ma bisogna che appartenga alla *rivelazione* propriamente detta, affidata da Dio al magistero ecclesiastico.

---

(1) Noi non intendiamo come il Granelli capisca questo così bene. Infatti egli dichiara *passim* nel suo articolo, che le cose scientifiche o puramente storiche non furon da Dio rivelate agli agiografi: « *quamvis divinitus indicata et exarata, non sunt tamen divinitus ab hagiographis accepta; non enim originem habuerunt ex inspiratione divina* » (pag. 486); che gli agiografi « *humano more accepta, in Scripturis retulerunt* » (pag. 494) ecc. D'altra parte egli afferma, che di fede divina *simpliciter* è « *quod a Deo quocumque modo supernaturaliter manifestatur* ». Come si concilia con questi due principi la concessione del Granelli: « *omnia asserta hagiographi qua talis esse de fide divina quoad se et simpliciter* »? A meno ch' ei non ammetta che son di fede solo *indirecte et mediate.*

(2) *Divus Thomas*, 1903, fasc. V, pag. 501-502. — Cf. DIDIOT, *Traité de la Sainte Écriture d' après S. S. Léon XIII*, Lille, 1894, pag. 161 sq.: — Il contenuto della Bibbia — egli dice — è duplice: v' ha primieramente le verità riguardanti la fede e i costumi, le quali costituiscono la rivelazione; v'ha poi altre cose che non appartengono propriamente a questa rivelazione. Il primo elemento è ciò appunto che Dio ha voluto insegnarci nella

E che la cosa sia veramente così, non dovrebbe esser punto oggetto di controversia dopo la chiara definizione vaticana: « *fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio* ***tamquam divinitus revelata*** *credenda proponuntur* ».

La risposta del Vinati, doversi cioè intender quel *revelata* in senso lato, sì da abbracciare, oltre la rive-

---

Scrittura; il secondo è anch' esso ispirato da Dio, ma, trattandosi di cose *nulli saluti profutura*, non costituiscono l' oggetto dell' insegnamento divino: *noluit ista docere homines.* « V' ha, infatti, una differenza reale e considerevole tra *insegnare una cosa* e *semplicemente parlar di una cosa.* Insegnare, *docere*, è rivelare espressamente l' incognito o far conoscere meglio il già noto; è costituirsi maestro e reclamare un'adesione formale dal discepolo; è volergli comunicare lume e sapere, sia per via di autorità, sia per via di dimostrazione; è finalmente creare o accrescere in lui, relativamente alla cosa insegnata, quella assimilazione e quella adeguazione che la filosofia chiama *verità.* Ma *semplicemente parlare* o *lasciar parlare d' una cosa* non importa punto il farla da dottore, nè è un dare la scienza propriamente detta, e provocare l'adesione e l' obbedienza formale dello spirito. Voler *semplicemente parlare di una cosa* non è già volerla *insegnare;* e quando non si vuole insegnare, non s' insegna ». Pag. 163-164. Perciò l'enciclica *Providentissimus* ordina che così il teologo come il naturalista *suis uterque finibus se contineant:* « Se le scienze profane fossero insegnate dalla Bibbia, il teologo ve le apprenderebbe alla luce infinita di Dio, con una certezza soprannaturale molto superiore ad ogni certezza naturale... Pertanto, nulla di più certo: la Bibbia contiene due elementi *ugualmente ispirati*, ma *non ugualmente manifestati;* l' uno di molto più importante è manifestato per *esserci insegnato*, l' altro è manifestato senza esserci insegnato; il primo è l' oggetto d' una *solenne* e *magistrale* istruzione, il secondo l' oggetto d' una *semplice* e *familiare* conversazione ». Pag. 167, 168. — Questa distinzione del Didiot, in fondo, è giusta, ma, a parer nostro, non troppo felicemente espressa.

lazione strettamente detta, anche tuttociò che è divinamente ispirato, è una risposta affatto arbitraria.

La ragione, infatti, addotta dal Vinati, non tiene. « *Ratio* — egli dice — *cur revelatis a Deo firmissimus fidei assensus est praebendus, non est formalitas, qua ipsa stricte sumpta distinguuntur ab assertis divinis res naturales vel historicas respicientibus, sed ea qua cum hisce conveniunt, nempe esse dicta a Deo* ».

Adagio a' ma' passi! Se si tratta della *fides simpliciter divina*, si può forse mandar buona l'asserzione, sia pure alla barba degli antichi Tomisti. Ma quando si tratta di *fides divina et catholica*, la cosa è ben diversa: la *formalitas*, infatti, che distingue questa fede dalla *fides simpliciter divina* è appunto la *rivelazione* intesa in senso stretto; in quanto che ciò solo è oggetto di fede cattolica, che fu rivelato da Dio per l' eterna salute del genere umano, e affidato alla Chiesa, quale *depositum fidei christianae* da custodire e spiegare, — al qual deposito non appartengono certo le verità semplicemente scientifiche e storiche, per quanto contenute nella Scrittura.

Intendendo, come vuole il Vinati, la parola « *revelata* » in senso lato, in modo cioè da comprendere anche quel ch' è semplicemente ispirato, la definizione vaticana si ridurrebbe a una misera tautologia. Il *Verbum Dei scriptum* sono appunto le Scritture canoniche, le Scritture proposte dalla Chiesa ai fedeli come divinamente ispirate: dire pertanto che una verità è contenuta *in verbo Dei scripto* è dire, per il fatto stesso, ch' è una verità proposta dalla Chiesa come *divinitus revelata* (= *inspirata*). E allora perchè il concilio non si contenta di dire: « *fide catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto* [*vel tradito*] *continentur* », ma aggiunge come seconda condizione: « *et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordi-*

nario et universali magisterio tamquam divinitus revelata (sive inspirata) credenda proponuntur »? V'è forse qualche parte del *Verbum Dei scriptum* che non sia divinamente ispirata?

Del resto, è troppo chiaro, storicamente parlando, che i Padri vaticani parlano della *revelatio stricte sumpta* e non già d'una rivelazione in senso lato, quale vorrebbe il Vinati. In tutta la *Constitutio de fide catholica,* da cui è tratto il nostro comma, la rivelazione è intesa sempre nel significato stretto e tecnico della parola; il suo contenuto son le verità religiose *de Deo rebusque divinis;* sia quelle che superano affatto l'umano intendimento, sia quelle che « *humanae rationi per se impervíae non sunt* », ma furono tuttavia manifestate da Dio, affinchè « *in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint* » (1). Sarebbe strano pertanto, anche a prescindere da ogni altro motivo, che nel passo in questione il vocabolo *revelata* prendesse a un tratto una significazione diversa e più ampia.

Ma inoltre, una tale supposizione è esclusa positivamente da quanto c'insegnano gli Atti del concilio, rispetto a quel passo. Nello schema proposto dalla Deputazione, il canone era così concepito: « *fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto et tradito continentur, et ab Ecclesia*

(1) C. III, 2. Nelle annotazioni allo schema *de Doctrina cath.*, il contenuto della rivelazione è così dichiarato: « *Praeter dogmata supernaturalia, de quibus hactenus dictum est, in revelatione supernaturali continentur etiam veritates ad Deum et ad legem naturalem spectantes, quae per se possunt ex naturali quoque Dei manifestatione cognosci* ». *Coll. lac.* VII, col. 524. Cf. col. 136-238-239.

sive solemni iudicio sive ordinario magisterio credenda proponuntur » (1).

Il canone fu oggetto di varie discussioni di cui non abbiamo qui ad occuparci. Una cosa sola c' importa, ed è l'aggiunta dell' inciso *tamquam divinitus revelata*, che, come si vede, non figurava nello schema. Le ragioni che mossero il relatore mons. Martin, vescovo di Padeborn, a proporre tale aggiunta, e determinarono i Padri ad accettarla, furono due: primieramente, « *ne scholarum opiniones, quae per scholas catholicas traduntur, etiamsi certae, inserantur doctrinae fidei: nam si dicitur Ecclesiam aliquid docere tamquam divinitus revelatum, non est possibile esse solummodo opiniones scholae. Secundo hac modificatione totum obiectum materiale fidei divinae pressius determinatur, atque erroribus temporis obviam itur* » (2).

Che cosa il concilio intendesse per *divinitus revelata* nel nostro canone, ci sembra risultar chiaramente da queste parole. Si tratta, come in tutto il resto della *Constitutio de fide catholica,* della rivelazione propriamente detta: — alle verità bibliche d'ordine profano il concilio non vi fa alcun accenno, nè esplicito, nè implicito.

L' argomento addotto da' nuovi teologi a rivendicare il diritto illimitato della Chiesa nell' interpretare autenticamente *tutta* la sacra Scrittura, si riduce in sostanza al seguente sillogismo:

« Tutto ciò che appartiene alla divina rivelazione cade sotto il magistero infallibile della Chiesa. Ma

(1) *Coll. lac.* VII, col. 73.
(2) *Coll. lac.* VII, col. 176.

tutto il contenuto della Scrittura appartiene alla divina rivelazione. *Ergo* ».

Ora noi abbiamo cercato di dimostrare:

1.° Che non ogni rivelazione, anche se affidata in certo qual senso alla Chiesa, cade, per il fatto stesso, sotto il suo autentico e infallibile magistero (p. 236-237; cf. p. 221 sq.); ma oggetto proprio di questo magistero è ciò solo che appartiene al *depositum fidei christianae*, [e, indirettamente, ciò che avendo essenziale connessione col domma, è necessario *ad ipsum depositum integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum* (p. 237-239)].

2.° Che ispirazione e rivelazione son due cose ben distinte; e perciò non ogni asserzione biblica può dirsi, rigorosamente parlando, un *assertum Dei*, oggetto immediato di fede divina (p. 239-255; cf. p. 214 sg.)

3.° Che a ogni modo, anche ciò concesso, le verità bibliche d'ordine profano non appartengono certamente al *depositum fidei christianae*, affidato al magistero ecclesiastico, ossia non sono, neppure *quoad se*, oggetto di fede *cattolica* (p. 255-261).

All' argomento, quindi, su cui si fonda la nuova teoria, noi possiamo rispondere *in forma*, nel senso inteso da' suoi patroni: « ***Nego maiorem, minorem, consequens et consequentiam*** » (1).

---

(1) Un dotto amico, cui ho mostrato questo mio ultimo studio, mi ha detto: — « Son pienamente d' accordo con te; la tua dimostrazione non ammette replica. Ma.... credi tu che l' importanza pratica della tesi sia tale da giustificare l' ampia e profonda discussione che ne hai fatta? » — Perchè uno stesso scrupolo non abbia a turbare altresì la mente de' miei quattro lettori, mi sia permesso aggiungere una parola per dissiparlo. Confesso francamente che l' importanza *pratica* della tesi da me sostenuta non è invero molto grande, quando si ammetta col Corluy ed altri, che il consenso de' Padri oltre le *res fidei*

et morum non lega la libertà dell' interprete. Ma osservo: — 1.° che purtroppo v' ha parecchi teologi, come s' è veduto, i quali non son di quest' avviso, e sentenziano senz' altro, che l' unanime interpretazione patristica, anche in cose di scienze o di storia, rispecchia fedelmente l' interpretazione della Chiesa, e pertanto costituisce una norma infallibile per l' esegeta cattolico; — 2.° che l' importanza del mio studio non sta tanto nella conclusione finale a cui giungo, quanto nella discussione de' principî su cui si basano i nuovi teologi, i quali principî, una volta ammessi, soffocherebbero fatalmente ogni tentativo d' esegesi scientifica; — 3.° che questa stessa discussione mi ha dato agio di toccare alcune questioni importantissime per lo studio della Bibbia, e di mettere in luce parecchi corollari, che invano si cercano ne' manuali ordinari di *Ermeneutica biblica*.

INDICE ONOMASTICO

Contiene i nomi di persone e di popoli.
I nomi biblici sono scritti in carattere italico.

A*bele*, pag. 80.
Aberle, 249.
Abramo, 82 sq. 85.
Adamo, 80, 82 sq. 133.
Agostino (sant'), 99, 127, 256.
Ailly (Pietro d') card., 32.
Aix (arciv. d'), 44, 142, 162, 167.
Amaleciti, 86.
Ammoniti, 86.
Ananim, 84.
Armacanus (e.pus) 144.
Arphaxad, 82-83.
Bañez, 56, 186, 224, 230.
Batiffol, 13, 57.
Bellarmino, 57, 58, 244.
Beniamino, 120.
Bengel, 201.
Bertinoro (vescovo di), 142.
Billot, 97-98, 99, 103-104, 117-118, 131-132, 233-235, 237.
Billuart, 226, 230, 232.
Bitonto (vescovo di), 11.
Bonfrère, 245-247, 249, 252.
Bossuet, 22, 106.
Brigida (santa), 229.
Brucker, 80, 101-102, 113, 115, 126-127.
Buróni, 256.
Buston, 129.
C*aleb*, 120.
Calmet, 249.
Camodoro, 63.
Cananei, 85 sq.
Cano (Melch.), 73, 225, 230, 231.

Caphtorim (Cretesi), 84.
Capreolo, 225-226.
Caraffa, card., 13.
Castellamare (vescovo di), 9.
Caterina (santa), 229.
Cervini, card., 9-10, 27, 46-47, 53, 57, 69.
Cham, 84.
Chasluim, 84.
Chironensis (e.pus), 144.
Chorei, 86.
Chrismann, 249, 252-253.
Civiltà cattolica (Anonimo = P. Hummelauer), 103, 123.
Clemente VIII, papa, 39, 63.
Condamin, 126.
Corluy, 8, 22, 40, 61 sq. 161, 192, 204, 206, 208, 262.
Cornely, 8-9, 11-12, 13-14, 61, 63, 73, 104, 128, 129, 203.
Cosquin, 105.
Crets, 204, 205. 209.
Curtiss S., 115.
D*avid*, 182, 188.
Dessailly, 161, 165-166, 207, 208.
Didiot, 8, 14, 22, 26-27, 32, 34, 67, 69, 257-258.
Dillmann, 85 sq.
Drey, 249.
Druffel-Brandi, 7, 17, 31, 46 sq.
Du Pin, 249.
Durand (P.), 8, 22, 39, 60, 63, 100, 119, 124, 134, 135.
Durando, 225-226.
E*dom*, 86.
Egger, 161, 205, 207, 208.
Enoch, 83.
Ephraïm, 84.
Erasto, 171.
Erode, 181.
Erodoto, 113, 132.
Eugenio III, papa, 34.
Esaù, 86.
Eva, 80.
Fano (vescovo di), 30, 44, 143, 147.
Faraone, 88 sq.
Farnese, card., 7, 17, 30, 46, 48, 50, 55.
Feltre (vescovo di), 142.

Ferre (O. P.), 225 sq. 232.
Ferreri G., 79.
Franzelin, 7, 13 sq. 22 sq. 30, 33, 34, 36-37, 39 sq. 52, 54 sq. 60 sq. 70-71, 179, 204, 243, 244, 249, 252, 254.
Frassen, 248.
Fulgenzio, 63.
Gaetano, card., 146, 223, 225, 231.
Gasser, vescovo di Brixen (Bressanone) 12, 151 sq. 160, 167, 168, 173-174, 177, 182, 188, 193, 220, 252.
Geremia, 130.
Giacobbe, 84 sq.
Giona, profeta, 66, 172, 233.
Giosia, 95.
Giovanni, evangelista, 98.
Giosuè, 93, 94, 130, 133.
Girolamo (san), 48, 58, 61, 62 sq. 135.
Giuda, figlio di Giacobbe, 84, 120.
Giuliano, giureconsulto, 31.
Giuseppe, 84, 87.
Glaire, 39.
Gonet, 225, 230, 231, 247.
Gotti, 226, 233.
Granderath, 144, 160, 161 sq. 170 sq. 183 sq. 188.
Granderath-Kirch, 149, 150.
Granelli, 104, 247, 256-257.
Graziano, 34.
Gregorio XIII, papa, 34.
Grisar, 119.
Gunkel, 86, 108.
Haneberg, 249.
Holden, 252.
Houtin, 39.
Hulst (mons. d'), 124.
Hummelauer, 79, 82 sq. 88 sq. (103, 123).
Iaen (card. di) 19, 145.
Iahn, 246, 249, 252.
Ianssens, 39, 249.
Isacco, 85, 86.
Ismaele, 86.
Israele, figlio d'Isacco, 84.
Kaulen, 7, 22, 25, 33, 161.
Kittel, *vedi* Dillmann.

Kleutgen, 244, 253.
Knabenbauer, 63-64.
Kuhn, 249.
Laabim (Libi), 84.
Labano, 87.
Lagrange, 80, 92, 94, 100, 106, 108, 109, 114, 126, 127, 136, 161, 202, 211-212, 240, 250, 254.
Lainez, 53, 58.
Lancianó (vescovo di), 11.
Lenormant, 107.
Leone XIII, papa, 123, 257.
Lessio, 244, 245.
Levêsque, 22, 33, 60.
Lingens, 22, 59.
Livio (Tito), 132.
Loisy, 7, 19, 22, 26, 38, 52, 85, 108, 124.
Lot, 85-86.
Ludim, 84.
Lugano (P.), 69-70.
Maffeo Bernardino, 46.
Malco, 234.
Mariana, 53 sq. 72.
Marcello II, papa, 53.
Martin, teologo, 22, 33, 61.
Martin, vescovo di Padeborn, 261.
Massarelli, 20, 28, 30, 37, 45.
Matera (vescovo di), 31, 144.
Mecheln = Malines (vescovo di), 245.
Méchineau, 8, 43, 53, 60.
Meignan, 22.
Merenphtah, 88.
Merkle, 7 sq. 142, *vedi* Massarelli *e* Severoli.
Mesraïm, 84.
Minocchi, 62, 69.
Moabiti, 86.
Mosè, 83, 93, 94, 130, 187.
Nehemia, 121.
Nephtuim, 84.
Nisius, 8, 145, 160, 161, 163, 165, 167 sq. 179, 183, 186, 188, 204, 209 sq. 236, 251, 253.
Noè, 81-83.
Oppert J., 83.

Pallavicini, 16, 54, 146, 147, 151.
Paolo, (san), 98, 171, 187.
Paolo III, papa, 9, 46.
Patrizi, 65.
Pègues, 97, 98.
Perrone, 166, 196.
Phetrusim, 84.
Philistiim, 84.
Pietro (san), 187, 189, 234.
Pietro di Bergamo, 32.
Pietro Lombardo, 181.
Pilato, 181, 188.
Poels, 94.
Polo, card., 31.
Poncius, teologo, 67.
Prat, 84, 98, 100, 103, 109, 111, 113, 115, 119, 120 sq.
Primasius, 63.
Priscilliano, 61.
Raimondo (beato), 34.
Ravestein, 67.
Raynaldus, 45.
Robert, 81.
Rohling, 204.
Salmaticenses, 225 sq.
Sara, 85.
Sarpi, 146.
Schepps, 61.
Schöpfer, 161 sq. 178-179, 181 sq. 187 sq.
Schöpfer-Pelt, 81.
Sem, 82-83.
Seth, 83.
Severoli, 29, 32, 45, 46.
Simon Richard, 22, 248.
Sinigaglia (vescovo di), 142.
Sionnet, 39.
Sirleto, 57.
Sisto Senese, 54.
Soto, 144.
Stade, 93.
Suarez, 73.
Sylvio, 229, 232, 233.
Székely, 169.

Theiner, 7 sq. 142 sq. *et passim.*
Tiletanus (Ravestein), 67.
Tobia, 233, 257.
Tommaso d'Aquino, 178 sq. 216 sq. 221 sq. 231, 235, 252, 255.
Trento (card. di), 10, 20,
Trochon, 130.
Trofimo, 171.
Turritanus (e.pus), 144.
Ubaldi, 239.
Vacant, 161 sq. 191 sq.
Valentia, 225, 230, 231.
Vega, 31, 53, 54, 58, 72.
Vercellone, 7, 9, 17, 22, 70.
Vigouroux, 91.
Vinati, 130, 205 sq. 210 sq. 237, 238, 241 sq. 255 sq.
Ward Wilfrid, 62.
Waughan card., 62.
Zanecchia, 254.
Zaccaria, 130.
Zorobabele, 120.

INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE

Pentateuco.

GENESI. III, 15 . . . . . Pag. 60
X. . . . . » 84
XI, 10. . . . . » 82
XII. . . . . » 87
XIII. . . . . » 86
XIV. . . . . » 85
XIX, 37-38. . . . . » 86
XXI, 21. . . . . » 86
XXVI, 34. . . . . » 86
XXVII, 46. . . . . » 86
XXXIII, XXXV, XXVII. . . . . » 87
XXXV, 6, 27-29. . . . . » 87
XXXVI, 3, 20-30. . . . . » 86
XXXVIII, 2. . . . . » 87
XLVI. . . . . » 84
XLVI, 10. . . . . » 87
XLVIII, 22. . . . . » 87
ESODO. XIX, 2, 5, 10. . . . . » 89
XVI, 35. . . . . » 92
XXXII, 28. . . . . » 90
XXXVIII, 25. . . . . » 88, 90
NUMERI. I, 16-47. . . . . » 90
I-IV. . . . . » 88
XXXI, 5. . . . . » 90
DEUTERON. XXIII, 8. . . . . » 87

Profeti.

Aggeo. II, 8. . . . . Pag. 63
Amos. I, 11. . . . . » 87
Geremia. XXVIII, 10. . . . . » 135
XXXIII, 18. . . . . » 129
Joele. II, 32. . . . . » 129
Isaia. II. . . . . » 129
XI, 10. . . . . » 63
XVI, 1. . . . . » 64
XVI, 23. . . . . » 129
LII, 15. . . . . » 64
LIX, 7-8. . . . . » 62
Malachia. I, 11. . . . . » 129
Michea. V. . . . . » 129
Zaccaria. XVI, 16. . . . . » 129

Libri storici dell'Antico Testamento.

Esdra, c. II. . . . . » 121
II Maccabei. II, 27. . . . . » 118
XV, 38. . . . . » 118
Nehemia. VII, 5. . . . . » 121
I Paralipomeni. II, 3 sq. 18, 42 . . . . . » 120
IV, 1 sq. 15 . . . . . » 120
VII, 6-12. . . . . » 120
VIII, 1-40. . . . . » 120

Agiografi.

Ecclesiastico. XXIV, 45. . . . . » 64
Salmo V, 10. . . . . » 62
X, 7. . . . . » 62
XIII, 3. . . . . » 62
XXXVI, 2. . . . . » 62
XLIV, 2. . . . . » 221
LXXXVI. . . . . » 129
CIX, 13. . . . . » 64
CXL., 4. . . . . » 62

Vangeli.

MATTEO. XIV, 8. . . . . Pag. 135
XXVIII, 19. . . . . » 199
MARCO. XVI. . . . . » 19
LUCA. I, 1-3. . . . . » 118
XXII. . . . . » 29
XXII, 32. . . . . » 199
XXIV, 47. . . . . » 199
GIOVANNI. VIII. . . . . » 19
XVI, 1. . . . . » 200
XX, 23. . . . . » 198

Scritti apostolici.

ATTI DEGLI APOSTOLI. XII, 17. . . . . » 189
XXV, 6. . . . . » 118
AI ROMANI. III, 10-18. . . . . » 62
V, 12. . . . . » 198
1 AI CORINTI. XI. . . . . » 220
XII. . . . . » 228
XV, 51. . . . . » 73
I A TIMOTEO. III, 16. . . . . » 238
II. A TIMOTEO. IV, 13, 20. . . . . » 171
EP. DI GIACOMO. V, 14. 148,189
I DI GIOVANNI. V, 7. . . . . » 61
APOCALISSE. V, 12. . . . . » 62

Per alcune leggere mende ortografiche, sfuggite alla correzione delle bozze, non ho creduto necessario un' *Errata-corrige*. Il lettore le rileverà agevolmente da se stesso.

INDICE DEL LIBRO

Al lettore . . . . . Pag. 3

I.

La Volgata al Concilio di Trento.

(pag. 5-74)

I. Il primo decreto . . . . . Pag. 8
II. Il decreto « *Insuper* » . . . . . » 21
a) La natura del decreto . . . . . » 22
b) Conseguenze dommatiche del decreto tridentino » 38

II.

La Storicità dell' Esateuco.

(pag. 75-137)

I. Il probléma . . . . . Pag. 78
II. L' Ispirazione e i generi letterari . . . . . » 93
III. Il genere letterario dell' Esateuco — La storia presso gli Antichi e nella Bibbia . . . . . » 105
IV. Profezia e storia biblica . . . . . » 127
— *Conclusioni* . . . . . » 135

III.

L' Interpretazione della Scrittura secondo la dottrina cattolica.

(pag. 139-262)

I. Il decreto tridentino . . . . . Pag. 142
II. La definizione vaticana . . . . . » 147
III. Le interpretazioni dei due decreti . . . . . » 161
IV. Discussioni teologiche . . . . . » 203
— *Conclusioni* . . . . . » 261

Indice onomastico . . . . . » 265
Indice delle citazioni bibliche . . . . . » 271

Con revisione ecclesiastica

220.2
B640
6037
BONACCORSI, M.S.C., G.
AUTHOR
Questioni Bibliche
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUM
STORAGE - COSA
6037